أصول
الفقه

الطبعة الأولى

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

رقم الإيداع : ٢١٢٤٢ / ٢٠٠٤
الترقيم الدولى : 9 - 050 - 390 - 977

دار ابن رجب طبع. نشر. توزيع

فارسكور : تليفاكس ٠٠٢٠٥٧٤٤١٥٥٠ جوال : ٠١٢٣٨٣٠٣٥٦
المنصورة : شارع جمال الدين الأفغاني هاتف : ٠٠٢٠٥٠٢٣١٢٠٦٨

أصول الفقه

تأليف

الشيخ محمد الخضري

راجعه وأشرف على تحقيقه وقدم له

الشيخ مصطفى العدوي

حققه وخرج أحاديثه

أحمد بن سالم

دار ابن رجب

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فإن علم أصول الفقه من العلوم النافعة المباركة التي تضبط بها المسائل وتحفظ بها الأحكام، ويُتقى بها الشذوذ، خاصة إذا كان الأصل الفقهي مُعتمداً عند العلماء المعتبرين، وقبل ذلك مستنداً إلى نصوص من كتاب الله سبحانه وتعالى والصحيح من سنة رسوله ﷺ.

فكما هو معلوم، فالمردُّ دائمًا إلى الكتاب والسنة، فهما الحكم على القواعد والمسائل والأصول والفروع، ولا أطيل في هذا الصدد فللكلام على الأصول، وما لها وما ينبغي أن يُتقى ويُحذر له مقام آخر غير هذا المقام.

هذا، وبين يديَّ تحقيق أخي أحمد بن سالم حفظه الله تعالى، لكتاب(أصول الفقه) للشيخ محمد الخضري - رحمه الله -، وقد راجعت عمل أخي أحمد حفظه الله، وقد تمثل في عزو مسائل الكتاب إلى مصادر هي أوسع وأشمل، وبيَّن وجهات نظر في بعض الأحيان - تختلف عن وجهة المصنف رحمه الله، وحكم على الأحاديث بما تستحقه صحة أو ضعفًا وكذا بعض الآثار، مع تعليقات خفيفة واقتضابٍ شديدٍ.

وقد قمتُ بمراجعة عمل أخي أحمد - حفظه الله - فألفيت الغالب عليه السداد فجزاه الله خيراً، وبدت لي ملاحظات أطلعتُه عليها وأخونا أحمد - سلمه الله طالب علم مجد وحريص على الدقة في عمله جزاه الله خيراً ووفقه لمزيد من التحرير والتنقيح والتحقيق والاطلاع.

هذا، وبالنسبة لمتن الكتاب ففيه أخطاء مطبعية كثيرة قام أخي أحمد بإصلاح كثير منها، ويصلح الباقي إن شاء الله.

هذا، وأسأل ربي أن يُسدِّد أخي أحمد في عموم عمله، وأن يبارك في سعيه، وأن ينفع المسلمين بهذا العـمل، وأن يرد المسلمين إلىٰ دينهم ردًّا جميلاً وأن يرفع رايتهم ويخذل عدوهم.

وصل اللهم على نبينا محمد وسلم.

كتبه

أبو عبد الله

مصطفى العدوي

مقدمة

أما بعد:

فيقول الإمام القرافي: (من لايدري أصول الفقه يمتنع عليه الفتيا؛ فإنه لا يدري قواعد الفروق والتخصيات، والتقييدات على اختلاف أنواعها إلا من درى أصول الفقه ومارسه)[1].

وأظننا قد فرغنا منذ زمن طويل من بيان أهمية العربية وأصول الفقه وأصول الحديث ومن بيان دور هذه العلوم في استنباط الأحكام، وفي ضبط عمليتي الاجتهاد والفتوى والسؤال الذي يتكرر كثيراً[2] الآن.

كيف ندرس علم أصول الفقه؟

وإذا كنا نقول:

لا يعرف الوجد إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها

فسأحاول أن أستفيد من تجربتي الخاصة ومن تجارب من حولي في وضع معالم على طريق الإجابة على هذا السؤال الهام فأقول:

أولا: تحديد الهدف واجب:

فمنهج دراسة أصول الفقه يختلف باختلاف غرض الدارس من دراسته ولضيق المقام أكتفي بأن أقول:

إن الذي لا يريد التخصص في الفقه أو الأصول لايجب عليه أن يتخطى مرحلة أو مرحلتين من مراحل دراسة هذا العلم، فإن رام فوق هذا ففضل منه. أما من يقصد إلى التخصص في هذين الفنين فلا يقنع بأقل من استيعاب

(١) «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»(ص/ ٢٤٣).

(٢) خاصة في بلد كمصر يقل فيها الشارحون المتمكنون، وتزداد عملية التعليم العصامي فجل شباب الصحوة بعيدون عن التعليم الأكاديمي المنظم، ودع عنك بعد ذلك المشاكل التي يقابلها طلبة العلم الأكاديمي حتى أضحى الجميع سيان في عملية الطلب.

موضوعات هذا العلم مع دراية تامة بمناهج ومقاصد المصنفين فيه إلىٰ آخر ذلك من معالم التخصص.

ثانيًا: لغة العلم.

لا شك أن من أهم خصائص العلوم أن لكل علم لغته الخاصة به، وعلىٰ الرغم من عدم رضانا عن الصبغة المنطقية التي علم أصول الفقه، إلاأننا لا نرضىٰ كذلك عن اتخاذ هذا العسر في لغة العلم ذريعة إلىٰ إهماله وهجره أو حتىٰ الاقتصار علىٰ مصنفات المعاصرين التي غلب عليها منهج السهولة والتيسير؛ إذ إن هذا من شأنه أن يخرج لنا جيلاً من طلبة العلم عاجزاً عن التعامل مع كتب المصنفين من هذا العلم، عاجزًا عن الاستفادة منها، بله أن يشرحها.

فهذه الكتب أمر واقع وليس يقدرعلىٰ تغييره ونقده إلا من امتلك الأهلية التامة للتعامل معها.

والخلاصة: أنه لابد من صبر النفس علىٰ كتب أهل العلم، ومن الاحتشاد لفهم مناهجهم واصطلاحاتهم، ومن معاناة محنة الفهم والبحث ثم لينقد من شاء بعد ذلك النقد عن علم وفهم لا عن تزيد وتخرص وقذفًا بالأحكام العامة التي لا تصمد أمام التحرير الدقيق.

ثالثًا: الدخيل في علم الأصول، ومحنة المسائل المشتركة.

قالوا: إن علم أصول الفقه مستمد من علوم شتىٰ، وتحت هذا الغطاء أدخلوا كل شيء في علم أصول الفقه حتىٰ صار من يقرأ شروح «المنهاج» للبيضاوي يجد نفسه وقد قرأ في المنطق والنحو والبيان ومصطلح الحديث وأصول اللغة إلىٰ عشرات المسائل الكلامية التي لاعلاقة لها بالغرض الأصلي من علم الأصول وهو: **وضع قواعد لاستنباط الأحكام من الكتاب والسنة.** بل لقد نسي هذا الغرض أصلاً في وسط هذا الخضم الواسع من الدخيل، وهذه قضية من العسر بمكان، وقد تعرض لها بعض الباحثين الأفذاذ بما يشكل خطوة واسعة علىٰ طريق التخلص من هذا الدخيل ومن هؤلاء الباحثين:

١ - الدكتور أسامة عبد العظيم في خطته الدراسية التي طبقها على طلبته حول تخليص علم أصول الفقه من الدخيل ، وله في ذلك مصنفات نافعة .

٢ - الدكتور محمد العروسي عبد القادر في أطروحته للدكتوراه وسماها : «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» .

٣- الدكتور محمد حسين الجيزاني في أطروحته للدكتوراه وسماها : « معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة» .

٤ - الدكتور علي بن سعد الضويحي في أطروحته للدكتوراه وسماها : «آراء المعتزلة الأصولية» .

٥ - الشيخ الفاضل عبد السلام بن عبد الكريم في كتابه « التجديد والمجددون في أصول الفقه» .

٦- الشيخ الفاضل صالح بن محمد المصري في أطروحته للماجستير عن المجاز وآثاره الأصولية .

هذه الجهود إذا ضمها طالب العلم إلى جهود شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم والشنقيطي كانت خير معين له على تبصرةِ طريقه في هذه الدهماء المظلمة .

رابعًا: معرفة مظنة العلم نصف العلم .

لأجل هذا سأضع بين يديك أخي الكريم قائمة تضم عدداً من كتب أهل العلم خصوصًا في علم أصول الفقه تضم عصوراً مختلفة ومذاهبا مختلفة ، ومشارب عقدية مختلفة مما يعينك على تبصر طريقك في هذا العلم وقد رتبتها لك ترتيبًا تاريخيًّا .

١ - الرسالة ، للإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) حققها الشيخ أحمد شاكر ، ونشرتها دار التراث في مجلد واحد ، ولو سار علم الأصول على نفس النهج لكان في ذلك كل الخير .

٢ - مجموع مؤلفات الإمام الشافعي ، حققه د . رفعت فوزي عبد المطلب ، ونشرته دارالوفاء في ثمانية مجلدات .

٣ ـ أصول الجصاص (ت ٣٧٠) حققه الدكتور عجيل بن جاسم النشمي ، ونشرته وزارة الأوقاف الكويتية في أربعة مجلدات .

٤ ـ «التقريب والإرشاد »الصغير ، للقاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) حققه الدكتورعبد الحميد أبو زنيد ونشرته مؤسسةالرسالة في ثلاثة مجلدات .

٥ ـ شرح العمد لعبد الجبار الهمذاني المعتزلي، (ت ٤١٥) شرحه أبو الحسين البصري (٤٣٦ هـ) حققه د. عبد الحميد أبو زنيد ، ونشر في مجلدين .

٦ ـ المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي حققه الشيخ خليل الميس، ونشرته دارالكتب العلميةفي مجلدين وكثير من الناس يخلط بين هذا الكتاب والذي قبله فيجعلهما كتابًا واحدًا .

٧ ـ الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري (ت٤٥٦)، حققه الشيخ أحمد محمد شاكر في مجلدين ، ونشرته دار السعادة بمصر .

٨ ـ النبذ في أصول الفقه الظاهري ، لابن حزم ، حققه صبحي حلاق من منشورات دار ابن حزم .

٩ ـ اللمع لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي (ت ٤٧٦ هـ) ، حققه أيمن شعبان، ونشرته المكتبة التوفيقية في مجلد صغير .

١٠ ـ شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي، حققه علي بن عبد العزيز العميريني ونشرته مكتبة التوبة في مجلدين .

١١ ـ التبصرة في أصول الشافعية ، لأبي إسحاق الشيرازي ، حققه محمد حسن هيتو في مجلد واحد .

١٢ ـ البرهان ، لإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨ هـ) ، حققه الدكتور عبد العظيم الديب ونشرته دار الوفاء في مجلدين .

١٣ ـ الورقات، لإمام الحرمين، طُبع مراراً .

١٤ ـ أصول الفقه، لفخر الإسلام البزدوي الحنفي(٤٨٢هـ)، طبع مع شرحه .

١٥ - قواطع الأدلة، لأبي المظفر السمعاني (٤٨٩)، حققه محمد بن حسن الشافعي ونشرته دار الكتب العلمية حققه في مجلدين.

١٦ - أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٩٠ هـ) حققه أبو الوفاء الأفغاني، ونشرته دارالكتب العلمية في مجلدين مصوراً عن الطبعة الهندية .

١٧ - المستصفى، لأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥ هـ) حققه الدكتور محمد سليمان الأشقر ونشرته مؤسسة الرسالة في مجلدين.

١٨ - المحصول في علم الأصول ، لفخر الدين الرازي(ت ٦٠٦ هـ) حققه الدكتور طه جابرالعلواني ، ونشرته مؤسسة الرسالة في ستة مجلدات.

١٩ - روضة الناظر وجنة المناظر ، لابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هـ) حققه الدكتور عبدالكريم النملة. ونشرته مكتبة الرشد في ثلاثة مجلدات.

٢٠ - الإحكام في أصول الأحكام ، لأبي الحسن الآمدي (ت٦٣١ هـ) ، حققه العلامة عبدالرزاق عفيفي ، ونشره المكتب الإسلامي في مجلدين.

٢١ - الفروق لأبي العباس القرافي (ت ٦٨٤) ، حققه الدكتور : علي جمعة ، ونشرته دارالسلام في أربعة مجلدات.

٢٢ - شرح مختصر الروضة، لنجم الدين الطوفي (ت ٧١٦ هـ) حققه الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ونشرته مؤسسة الرسالة في ثلاثة مجلدات .

٢٣ - المسودة ، لثلاثة من آل تيمية، حققه الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ، ونشرته مطبعة السعادة في مجلد واحد .

٢٤ - مباحث شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) الأصولية، انظر : «قائمة بجهود شيخ الإسلام الأصولية » في كتاب «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة» للجيزاني، نشر دار ابن الجوزي .

٢٥ ـ مباحث شيخ الإسلام ابن القيم (ت ٧٥١) الأصولية، انظر: «قائمة بجهود ابن القيم الأصولية» في الكتاب السابق.

٢٦ ـ أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين البخاري (ت ٧٣٠ هـ) نشر إستانبول في أربعة مجلدات.

٢٧ ـ شرح عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) على مختصر ابن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ) في الأصول حققه مع حواشيه الدكتور شعبان إسماعيل ونشرته مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٨ ـ بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب، لشمس الدين الأصفهاني (ت ٦٤٦ هـ) حققه الدكتور علي جمعة، ونشرته دار السلام في مجلدين.

٢٩ ـ شرح منهاج البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، لشمس الدين الأصفهاني (ت٧٤٩ هـ) حققه الدكتور عبد الكريم النملة، نشرته مكتبة الرشد في مجلدين.

٣٠ ـ الإبهاج في شرح المنهاج، لابن السبكي (٧٧١ هـ) وأتم به شرح والده تقي الدين، وحققه الدكتور شعبان إسماعيل، ونشرته مكتبة الكليات الأزهرية في مجلد ضخم.

٣١ ـ نهاية السول في شرح منهاج الوصول، لجمال الدين الإسنوي (ت٧٧٢ هـ) حققه الدكتور شعبان إسماعيل، ونشرته المكتبة المكية في مجلدين.

٣٢ ـ الموافقات، للشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)، حققه الشيخ مشهور بن حسن سلمان، ونشرته دار ابن عفان في ستة مجلدات.

٣٣ ـ التلويح على توضيح صدر الشريعة ابن مسعود البخاري (ت ٧٧٤ هـ) لسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ) طبعه محمد علي صبيح في جزئين.

٣٤ ـ البحر المحيط، للزركشي (ت٧٩٤ هـ)، وحقق بإشراف الدكتور عمر سليمان الأشقر. ونشرته وزارة الأوقاف الكويتية في ستة مجلدات.

٣٥ ـ تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع لتاج الدين السبكي (٧٧١ هـ)، للزركشي (ت ٧٩٤ هـ) وحققه عبد الله ربيع وسيد عبد العزيز، ونشرته مؤسسة قرطبة في أربعة مجلدات.

٣٦ ـ التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام (ت٨٦١ هـ) لابن أمير الحاج (ت ٨٧٩ هـ)، طبعته المطبعة الأميرية في ثلاثة مجلدات مع نهاية السول للإسنوي.

٣٧ ـ تيسير التحرير، لابن أمير بادشاه (٩٨٧ هـ)، نشرته دار الفكر مصوراً عن الطبعة القديمة بتعليق الشيخ محمد بخيت المطيعي في مجلدين.

٣٨ ـ الآيات البينات حاشية على شرح الجلال المحلي (ت ٧٩١ هـ) على جمع الجوامع لابن قاسم العبادي (٩٩٢هـ)، نشرته دار الكتب العلمية في أربعة مجلدات.

٣٩ ـ الشرح الكبير على شرح جلال الدين المحلي على الورقات، لابن قاسم العبادي، حققه الدكتور عبد الله ربيع والدكتورسيد عبد العزيز ونشرته مكتبة قرطبة في مجلدين.

٤٠ ـ شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي الحنبلي (ت ٩٧٢ هـ)، وحققه الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد ونشرته مكتبة العبيكان في أربعة مجلدات.

٤١ ـ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لمحب بن عبدالشكور (ت١١١٩ هـ)، للكنوي الأنصاري (ت ١١٨٠ هـ) مطبوع بحاشية المستصفى بالمطبعة الأميرية في مجلدين.

٤٢ ـ حاشية البناني (ت١١٩٧ هـ) على شرح المحلي على جمع الجوامع، طبعه مصطفى البابي الحلبي في مجلدين ومعه تقريرات الشربيني.

٤٣ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي

الشوكاني (ت ١٢٥٥ هـ) ، حققه الشيخ سامي العربي في مجلدين ونشرته دار الفضيلة .

يمكننا القول بأن الشيخ محمد عبده هو أول من شن الحرب على المتون والحواشي والتقريرات ، ودعا إلى هجر هذه الطريقة في التصنيف والتدريس وكان هذا إيذانًا ببدء مرحلة جديدة في التصنيف الأصولي عماده هضم ما كتب أهل العلم ، ثم عرضه بلغة عصرية وأسلوب سلس مع توجيه النقد إليه ودونك قائمة بأهم مصنفات علم أصول الفقه التي صنفت على يد المعاصرين تيسيراً وتقريبًا .

١ ـ أصول الفقه ، للشيخ محمد الخضري ، كتابنا .

٢ ـ أصول الفقه ، للشيخ عبد الوهاب خلاف ، طبعة دار التراث .

٣ ـ أصول الفقه ، للشيخ محمد أبو زهرة ، طبعة دار الفكر العربي .

٤ ـ أصول الفقه ، للشيخ محمد أبو النور زهير ، طبعته مكتبة الكليات الأزهرية .

٥ ـ مذكرة أصول الفقه للشيخ الشنقيطي ، طبعة مكتبة اليقين بتحقيق الشيخ سامي العربي .

٦ ـ الوجيز في أصول الفقه ، للشيخ عبد الكريم زيدان ، طبعة مؤسسة الرسالة . وهذه قائمة ببعض البحوث الأصولية المهمة التي أفرد فيها المعاصرون بعض المسائل والأبواب بالبحث .

١ ـ تفسير النصوص ، للدكتور محمد أديب صالح ، نشر المكتب الإسلامي في مجلدين .

٢ ـ أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية ، دكتور محمد سليمان الأشقر ، نشر مؤسسة الرسالة في مجلدين .

٣ ـ المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ، للدكتور محمد العروسي عبد القادر نشر دار حافظ بجدة .

٤ ـ آراء المعتزلة الأصولية، للدكتور علي بن سعيد الضويحي، نشر مكتبة الرشد.

٥ ـ أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، للدكتور مصطفى الخن، نشر مؤسسة الرسالة.

٦ ـ الاشتراك، للدكتور أسامة عبد العظيم، نشر دار الفتح.

٧ ـ التجديد والمجددون في أصول الفقه، للشيخ عبد السلام بن عبد الكريم، نشر المكتبات الإسلامية.

٨ ـ معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، للدكتور محمد حسين الجيزاني نشر دار ابن الجوزي.

وبعد...

فهذه قائمة مهمة شدد عليها يدك، واعتن بها عساها تفتح لك شيئًا من مغاليق هذا العلم، ودونك هذه النصيحة الأخيرة.

اعلم أخي الكريم ـ رحمنا الله وإياك ـ أن البعض يصر على إعطاء كتب البشر من القداسة ما ليس لها وعلى إضفاء القدسية على كلام الناس بصورة تجعله حرمًا مصوناً، ثم يصر هؤلاء على تحويل قضايا ليس لها حظ من الدلالة إلا الإلف العلمي ؛ إلى بديهيات ومسلمات فإذا مارمت نقدها، أو البحث عن دليلها وبأي حجة أقام هذه المسلمة من أقامها؟ إذا رمت البحث عن هذا..

صدمتك الأحكام الجاهزة، والطعون المستشرقة حسدًا أوبغيًا أو بطرًا للحق.

وأقول:

بعيدًا عن المسلمات العقدية التي نص عليها أهل العلم.

وبعيدًا عن مسائل الإجماع، والخلاف المنصوص على شذوذه إذا ابتعدنا عن كل هذا.

فكل شيء قابل للبحث والنظر، مادمت من أهل البحث والنظر ودليل بطلان القول، ليس هو القول وإنما هو دليل تقديمه على بطلان القول ودليل

تقييمه على بطلان دليل القول والله من وراء القصد والقول .

وبعد . . فإن هذه مقدمات يسيرات ، وإشارات سريعات، بين يدي هذا التقديم، وعسى أن ييسر الله عز وجل من العدة والعتاد ما يهيئ إلى استيفاء هذا الموضوع .

* * *

عملي في هذا الكتاب

١- ضبط نص الكتاب على طبعة موثقة .

٢ - تخريج أحاديث الكتاب والحكم عليها .

٣ - توثيق المسائل الأصولية من الكتب المعتمدة .

٤ - التعليق على بعض مسائل الكتاب .

هذا . .

وأسأل الله تبارك وتعالى ، أن يجعل هذا العمل في موازين حسناتي وموازين حسنات كل من شارك في إخراجه ، وأن يعم به النفع إنه ولي ذلك والقادر عليه .

وكتب

أبو الأشبال
أحمد بن سالم المصري
عفا الله عنه

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمـد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمـد وعلى آله وصحبه وسلم .

مقدمة تاريخية لأصول الفقه

.١.

إن الشريعة الإسلامية التي بلغت إلينا بواسطة خاتم الرسل سيدنا محمد بن عبدالله ﷺ ، أساسها القرآن الكريم ، وقد بينه رسول الله ﷺ بسنته قولاً وفعلاً يعضد كل منهما الآخر ، فصار كل من الكتاب والسنة أصلاً في الدين تثبت به الأحكام الشرعية ، وإليهما يرجع المجتهدون في الاستنباط .

ولما ثبت عند أئمة المسلمين أن الأحكام الشرعية التي قضى بها الشارع معللة بأوصاف ترجع إلى مصالح الأمة ، تفرع عن الكتاب والسنة أصل ثالث هو القياس .

فإذا علل الشارع حكمًا بعلة أو استنبطت تلك العلة بالاجتهاد ، ألحقوا ما لم ينص عليه بما نص عليه متى وجدت فيه تلك العلة لأنهم اعتبروها مناط الحكم .

ثم ثبت عندهم أن المجتهدين من الأمة معصومون من الخطأ إذا اتفقت كلمتهم على حكم مستفاد من كتاب أو سنة أو قياس ، فثبت لهم أصل رابع : هو الإجماع ، فصارت أدلة الأحكام أربعة : الكتاب ، والسنة ، والقياس ، والإجماع .

وهي ترجع عند التحقيق إلى أصلين هما : الكتاب والسنة .

.٢.

نزل القرآن بلغة العرب وبينته السنّة بلغة العرب ، وكان المفتون من أصحاب رسول الله ﷺ على تمام العلم بتلك اللغة يعرفون معاني ألفاظها وما تقضي به

أساليبها وصحبتهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم بالأسباب التي من أجلها كانت الشرائع أكسبتهم معرفة سر التشريع .

ذلك إلىٰ ما امتازوا به من صفاء الخاطر وحدة الذهن ، فلم يكونوا محتاجين إلىٰ شيء وراء ذلك في استنباط الأحكام من مصادرها ، كما لم يكونوا في حاجة إلىٰ تعرف قواعد للإعراب والاشتقاق وما شاكل ذلك من العلوم المحدثة(١) .

كانوا إذا نزلت بهم حادثة فأرادوا معرفة حكمها فزعوا إلىٰ كتاب الله ، فإن لم يجدوا فيه طلبتهم فزعوا إلىٰ السنة الصحيحة ، فإن لم يجدوا فيها حكمًا اجتهدوا وألحقوا الأشباه بالأشباه والأمثال بالأمثال مراعين المصالح التي ثبت عندهم أن الشريعة راعتها .

---

(١) وبتأمل كلام المصنف ، يظهر لك أن استخدام الصحابة ، لعلوم الآلة (مصطلح الحديث ـ اللغة ـ أصول الفقه) كان استخدامًا فطريًّا يرتكز علىٰ السليقة لا علىٰ وضع الحدود والمصطلحات ، ذكرت ذلك لأني قرأت لواحد من أهل العلم والفضل كلامًا ألغىٰ فيه شرطية (اللغة ـ والمصطلح ـ وأصول الفقه) للمجتهد ، ، وقال كلامًا مفاده أن هذه العلوم لا دليل علىٰ شرطيتها للاجتهاد واستدل لكلامه بأن الصحابة كانوا يستدلون من غير العلوم .

وهذا الكلام غاية في الغرابة والعجب ؛ فالصحابة هم العرب الأقحاح عربيتهم سليقة فكيف يقال بأنهم كانوا يجتهدون من دون اللغة العربية؟!!

وأصول الفقه أربعة أبواب :

الأول : في الحكم الشرعي ، وغالب مادته كانت متداولة بين يدي الصحابة ومازاد عليها علماء الأصول إلىٰ التقسيم والترتيب والتلقيب .

والثاني : في أدلةالأحكام ، والصحابة عرفوا الكتاب والسنة والنزاع قائم في معرفتهم لباقي الأقسام وهل استدلوا بها أم لا؟

والثالث : دلالات الألفاظ وهوراجع إلىٰ العربية فماقيل فيها يقال هنا .

والرابع : في أحكام الاجتهاد والتقليد وهو راجع إلىٰ إزالة الكتاب والسنة وفي تصرفات الصحابةما يدل عليه .

وأماالمصطلح فهوعلم قوانين الرواية ولايحتاج إليه من يروي عن النبي ﷺ وإنما احتاجه من بعدهم وللوسائل أحكام المقاصد .

وخلاصة القول : أن هذا الكلام باطل محض وهو فوق ذلك يفتح الباب علىٰ مصراعيه للجهلة والعوام كي يتكلموافي دين الله بما شاءوا والحال يغني عن المقال والله المستعان .

بذلك أجاب معاذ بن جبل رسول الله ﷺ حين بعثه إلى اليمن وقال له: «بم تقضي؟» قال: بكتاب الله. «قال: فإن لم تجد؟» قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي. فأقره الرسول على ترتيبه (١). وورد في عهد عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري حين ولاه القضاء قال: القضاء فريضة محكمة - أو سنة متبعة - ثم قال: الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، فاعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق. وعلى تلك الطريقة مضى التابعون بإحسان (٢).

---

(١) **ضعيف جداً.**

أخرجه أحمد (٥/ ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٢)، والدارمي [١٦٨]، وأبو داود [٣٥٩٢] والترمذي [١٣٣٢، ١٣٣٣].

وقد تكلم عليه علامة الشام ومحدثها الشيخ الألباني - رحمه الله - فأحسن وأجاد، انظر: «الضعيفة» [٨٨١].

(٢) **صحيح**: أخرجه البيهقي في «الكبرى» (١٠/ ١٥٠) من طريق جعفر بن برقان عن معمر البصري عن أبي العوام البصري قال: كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري فذكره.

قلت: وأبو العوام في هذه الطبقة ثلاثة لم أهتد أيهم المراد هنا ولكن كلهم من تابعي التابعين فالحديث بهذا الإسناد معضل.

وأخرجه الدارقطني (٤/ ٢٠٦ - ٢٠٧) من طريق عيسى بن يونس عن عبيد الله بن أبي حميد عن أبي المليح الهذلي قال: كتب عمر بن الخطاب... فذكره.

قلت: وهذا الإسناد تالف، عبيد الله بن أبي حميد متروك الحديث.

وأخرجه وكيع في «أخبار القضاة» (١/ ٧٠ - ٧٣ و٢٨٣ - ٢٨٤) والدارقطني (٤/ ٢٠٧)، وأخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (١٠/ ١١٩) مختصراً.

من طريق سفيان بن عيينة عن إدريس الأودي قال: أتيت سعيد بن أبي بردة فسألته عن رسائل عمر بن الخطاب التي كان أرسلها إلى أبي موسى الأشعري [وهو جد سعيد بن أبي بردة]... فرأيت في كتاب منها: فذكره.

قلت: وهذا الإسناد صحيح وسعيد بن أبي بردة لم يدرك عمر إلا أن هذه الرواية من باب الوجادة، وهي مقبولة على الراجح من أقوال أهل العلم.

قال ابن القيم: «وهذا كتاب جليل، تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه». «إعلام الموقعين (١/ ٨٦)».

فالأثر صحيح مقبول والله أعلم، وقد عرضت ما تقدم على شيخنا أبي عبد الله مصطفى العدوي فرأى ضعف الأثر والله أعلم.

.٣.

انقضىٰ ذلك الزمن وجاءت بعدهم أمة اختلطت بأم أخرىٰ دخيلة في العربية ، فبعد أن كانت اللغة سليقة لهم صارت علماً يتعلمونه فوضعوا القواعد ودونوا فيها الكتب ؛ حتىٰ يأمن الناس علىٰ لغتهم أن تضيع أو يؤثر فيها سيل العجمة فيغير من شكلها .

وإذا لم يكن في إمكانهم أن يصونوا الألسنة من اختيار ما خف عليها بترك الإعراب وتحويل بعض الألفاظ عن شكلها والاقتصار علىٰ ما سهل علىٰ الأسماع منها فلا أقل من أن يحفظوها من مثل ذلك في الكتابة والدراسة . والذي أهمهم من ذلك هو المحافظة علىٰ كتاب الله وسنة رسوله اللذين هما أساس الدين وعمدة اللغة العربية .

.٤.

كان للمستنبطين من أئمة الاجتهاد عمل آخر متمم لعمل أهل اللغة ، ذلك أنهم رأوا من اللازم أن يقرروا قوانين تتخذ أساساً لاستنباط الأحكام من مصادرها مستمدين ذلك مما قرره أئمة اللغة الذين شافهوا العرب وفهموا عنهم مناحيهم في التعبير ومما فهموه من روح الشريعة وقصدها في وضع المكلفين تحت عبء التكليف .

.٥.

وكان أول من تنبه إلىٰ ذلك (فيما نعلم) الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلبي الذي توفي بمصر سنة ٢٠٤هـ ، فأملىٰ في ذلك رسالته[١] التي جُعلت كمقدمة لما أملاه في الفقه في كتابه الموسوم بـ(الأم) [٢] .

---

(١) وهي منشورة بتحقيق وشرح المحدث الفقيه الأصولي القاضي الأديب أبو الأشبال أحمد بن محمد شاكر رحمه الله وهي من خير ما نُشر وحَقق ومن أحسن ما نُشِرَ وحُقِّقَ .

(٢) إن كان المؤلف ـ رحمه الله ـ يقصد أن الدارسين قد جعلوا الرسالة كمقدمة لدراسة الأم فممكن ، أما إن كان يقصد ـ وهذا هو ظاهر عبارته ـ أن الشافعي أملىٰ الرسالة كمقدمة قبل أن يملي الكتب التي في الأم فغير صحيح بالمرة وانظر لذلك : «مقدمة شاكر لتحقيق الرسالة» (ص/ ١١ ـ ١٣) . ط . دار التراث .

افتتح ما أملاه بالبيان ما هو؟ ثم شعبه إلىٰ بيان القرآن وبيان السنة للقرآن والبيان بالاجتهاد وهو القياس .

ثم أوضح أن من القرآن عامًا يراد به العام، وعامًا يدخله الخصوص، وعام الظاهر وهو يجمع العام والخاص، وعام الظاهر ويراد به الخاص. ثم بين أن السنة مفروضة الاتباع بأمر الكتاب. ثم تكلم عن الناسخ والمنسوخ، وعن علل الأحاديث، والاحتجاج بخبر الواحد، والإجماع، والقياس، والاستحسان، واختلاف العلماء.

كان هذا أول ما كُتب (فيما نعلم) في القوانين التي يلتزمها من أراد الاستنباط. وأول ما يوضع في أي علم يكون في الغالب قواعد غير منظمة ولا مستوفاة، اللهم إلا ما قضت به الحاجة حين الوضع.

ألا ترىٰ أن أول وضع لعلم النحو كان قاصراً علىٰ جُمل قليلة أملاها عليّ بن أبي طالب علىٰ أبي الأسود الدؤلي[1] ، ثم تناولها الباحثون فنظموا لها الأبواب والفصول وفرّعوا عليها الفروع ودونوا فيها الكتب الضخمة.

كذلك كانت هذه الرسالة بمنزلة أول حجر وضع في أساس أصول الفقه ولفتت فطاحل الفقهاء إلىٰ موالاة البحث وترتيب الأصول.

٦

رأوا أن القصد من هذا العلم الوصول إلىٰ اقتباس الأحكام من الأدلة.

فهناك حكم ودليل واستنباط ومستنبط فنظموا أبحاثهم في أبواب أربعة:

(١) الأحكام من الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والحسن والقبح والأداء والقضاء والصحة والفساد وغيرها.

(٢) الأدلة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

---

(١) ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل الدؤلي الكناني، أبو الأسود (ت٦٩هـ) أمير البصرة في خلافة علي وواضع النحو بأمر منه رضي الله عنه انظر: «الأعلام» (٣/ ٢٣٦).

(٣) طرق الاستنباط وهي وجوه دلالة الأدلة .

(٤) المستنبط وهو المجتهد[١] .

.٧.

إلا أن هؤلاء الباحثين لم يتفقوا على الاصطلاحات التي يعبّرون بها عن المعاني النفسية ولا على الطرق التي يسلكونها في مباحثهم لتفرق أقطارهم، واستبداد كل منهم بالتأليف والتدوين في ناحيته، واختلاف الغرض الذي يرمي إليه كل منهم .

فكان من وراء ذلك وجود طريقتين أو اصطلاحين في التأليف :

الأولى: طريقة المتكلمين .

الثانية: طريقة الحنفية .

فأما المتكلمون : فإنه كان من رأيهم البحث على طريقة علم الكلام وتقرير الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذاهب لها أو مخالفتها إياها، وقد كانوا ينتسبون إلى مذاهب شتى فمنهم المعتزلة، ومنهم الشافعية والمالكية أهل السنة . فما أيدته العقول والحجج من القواعد أثبتوه، وما خالف ذلك نفوه، وقلَّما يشتغلون بالبحث في الفروع المذهبية إلا عرضًا .

وأما الحنفية : فإن طريقتهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد حتى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نُقل من الفروع عن أئمتهم .

وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكلوها بالشكل الذي يتفق معه، فكأنهم إنما دونوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تفريع المسائل وإبداء الحكم فيها . وقد يؤدي بهم ذلك في بعض الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل . لذلك نرى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيرة؛ لأنها في الحقيقة هي الأصول لتلك القواعد .

---

(١) أول من صنف في علم أصول الفقه متبعًا ومنشئًا لهذا الترتيب هو أبو حامد الغزالي بل قد صرح -رحمه الله- أن ترتيب مسائل علم الأصول على هذه الصورة هو أحد أهم أغراضه من تأليف كتابه وانظر : «المستصفى» (١/ ٣٨-٤٢) ط . مؤسسة الرسالة .

.٨.

ألَّف علىٰ طريقة المتكلمين كثير من متقدمي الأئمة، إلا أن أكبر ما عُلم من تلك المؤلفات ثلاثة كتب :

(الأول): كتاب المعتمد لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي المتوفىٰ سنة ٤٣٦[١] هـ.

(الثاني): كتاب البرهان لأبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني النيسابوري الشافعي المعروف بإمام الحرمين المتوفىٰ سنة ٤٧٨[٢] هـ.

(الثالث): كتاب المستصفىٰ لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي المتوفىٰ سنة ٥٠٥[٣] هـ والذي رأيته من هذه الكتب الثلاثة هو المستصفىٰ ورأيت بعض شذرات منقولة من كتاب البرهان ينقلها الإسنوي[٤] في شرح المنهاج.

وعبارة المستصفىٰ راقية من حيث أسلوبها العربي ولم يكن الغزالي ممن يشح علىٰ القرطاس فتراه كما قال يطلق فيه العنان حتىٰ يبلغ الغاية مما يريد.

ولم يكن قد جاء في زمنهم دور التلخيص والاختصار لأن همهم الوحيد كان تأدية المعنىٰ إلىٰ فكر السامع طال الكلام أو قصر.

---

(١) هو محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري (ت٤٣٦هـ) أحد أئمة المعتزلة من مصنفاته: «غرر الأدلة» و«شرح الأصول الخمسة».
وكتابه «المعتمد» له طبعتان:
الأولىٰ: بتحقيق الشيخ خليل الميس، نشر دار الكتب العلمية.
الثانية: بتحقيق محمد حميد الله، نشر المعهد الفرنسي وهي أحسنها ولا شك.

(٢) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبوالمعالي، الجويني، الملقب بإمام الحرمين (ت٤٧٨) من مصنفاته: «غياث الأمم» و«الورقات» وكتابه «البرهان» حققه الدكتور عبد العظيم الديب، ونشرته دار الوفاء.

(٣) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، الملقب بحجة الإسلام (ت. ٥٠٥ هـ) من مصنفاته: «إحياء علوم الدين»، و«تهافت الفلاسفة»، و«الوسيط»، وكتابه «المستصفىٰ» حققه الدكتور محمد سليمان الأشقر، ونشرته مؤسسة الرسالة.

(٤) هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي، الأسنوي، المصري، الشافعي (ت٧٧٢هـ) من مصنفاته: «الأشباه والنظائر في فقه الشافعية»، وكتابه «نهاية السول في شرح منهاج الأصول» حققه الدكتور شعبان إسماعيل، ونشرته المكتبة المكية.

جاء بعد هـذه الحلبة عالمان جليلان اطلعا على هذه الكتب فلخصها كل منهما في كتاب واحد:

(أولهما): فخر الدين محمد بن عمر الرازي الشافعي المتوفى سنة ٦٠٦هـ في كتابه «المحصول»[١] .

(ثانيهما): أبو الحسن، علي بن أبي علي المعروف بسيف الدين الآمدي الشافعي[٢] المتوفى سنة ٦٣١هـ، وكلا الكتابين مبسوط العبارة لا يحتاج لشرح طويل يفسر معناه، بل قد يكتفي به من يطالعه. إلا أن المحصول أوضح عبارة. والمحصول موجود بأسره في دار الكتب الخديوية، والإحكام يوجد منه معظمه.

توالت الاختصارات على هذين الكتابين. فأما المحصول فقد اختصره عالمان: **(أحدهما)**: تاج الدين محمد بن الحسن الأرموي[٣] المتوفى سنة ٦٥٦هـ اختصره في كتابه (الحاصل) بإشارة أبي حفص عمر بن الصدر الشهيد الوزان **(والثاني)**: محمود بن أبي بكر الأرموي[٤] المتوفى سنة ٦٧٢هـ اختصره في كتابه (التحصيل). ذكر في أوله أن الهمم قد قصرت عن هذه المطالب العالية حتى إن المحصول مع نظافة نظمه ولطافة حجمه يستكثره أكثرهم فالتمس مني بعضهم اختصاره مع زيادات من قِبلي فأجبتُ.

---

(١) هو فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت٦٠٦هـ) من مصنفاته: «المعالم في أصول الدين»، وكتابه «المحصول» حققه الدكتور طه جابر العلواني ونشرته مؤسسة الرسالة.

(٢) هو سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١).
وأهم مصنفاته هو «الإحكام في أصول الأحكام» ونشره المكتب الإسلامي بتعليقات الشيخ العلامة عبدالرزاق عفيفي.

(٣) هو تاج الدين محمد بن الحسن بن عبد الله الأرموي، من كبار تلامذة الفخر الرازي. انظر ترجمته في «طبقات الشافعية» للأسنوي (١/ ٤٥١-٤٥٢) ت (٦٥٣هـ).
وكتابه «الحاصل» حققه الدكتور عبد السلام أبو ناجي ونشر بجامعة قازيوس ببني غازي.

(٤) هو سراج الدين محمد بن أبي بكر بن أحمد الأرموي ت(٦٨٢هـ).
انظر: «طبقات الشافعية» لابن السبكي (٥/ ١٥٥).
وله مؤلفات عدة وكتابه «التحصيل في علم أصول الفقه» حققه الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد ونشرته مؤسسة الرسالة.

وقد أخذ القاضي عبدالله بن عمر البيضاوي[١] المتوفى سنة ٦٨٥هـ كتابه المسمى (بمنهاج الوصول إلى علم الأصول) من كتاب (الحاصل) إلا أن الاختصار قد بلغ حده حتى كاد الكلام يكون ألغازًا وكأنهم لم يكونوا يؤلفون ليفهموا، ولذلك احتاجت كتبهم إلى الشروح حتى تحل ألغازها وتبين معماها.

وأحسن شرح للمنهاج ما كتبه عبدالرحيم بن حسن الأسنوي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢هـ ومن الغريب ما يقوله الأسنوي في أول شرحه: إن أكثر المشتغلين بأصول الفقه في هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ[٢]. ولا أدري م جاءت هذه العذوبة مع استغلاق ألفاظه؟!

ولقد كنت إذا أردت أن أراجع فيه مسألة أنكب عما قاله البيضاوي إلى ما كتبه الشارح ولا أعيي نفسي بقراءة المتن. وقلّما رأيتُ من الشراح من يماثل الأسنوي في بيان المطالب التي يعنى بشرحها[٣].

وأما كتاب (الإحكام) فقد اختصره أبو عمرو عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب المالكي[٤] المتوفى سنة ٦٤٦هـ في كتابه المسمى(منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل). ثم اختصر هذا الكتاب في كتابه مختصر المنتهى، وعبارته تشبه عبارة المنهاج. وأحسن شروحه التي رأيتها شرح عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الأبجي[٥] المتوفى سنة ٧٥٦هـ وهو شرح جميل إلا أنه يقل عن شرح الأسنوي على المنهاج.

---

(١) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي ت(٦٨٥هـ)
انظر: «شذرات الذهب» (٥/ ٣٩٢)، و«طبقات الشافعية» لابن السبكي (٥/ ٩٥).
وكتابه: «منهاج الوصول إلى علم الأصول» حققه الدكتور عبد الفتاح أحمد قطب الرخميسي ونشرته مؤسسة قرطبة.

(٢) «نهاية السول» (ص/ ٥).

(٣) من أحسن شروح المنهاج لطالب العلم المبتدئ؛ شرح «شمس الدين الأصفهاني» ت. (٤٧٩) وقد حققه الدكتور عبد الكريم بن علي النملة ونشرته مكتبة الرشد.

(٤) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس أبوعمرو جمال الدين بن الحاجب فقيه مالكي من أشهر كتبه: «الشافية في الصرف»، و«الكافية في النحو»، و«جامع الأمهات في الفقه» ت (٦٤٦هـ) وانظر: «وفيات الأعيان» (١/ ٣١٤)، و«الأعلام» (٤/ ٣٧٤) وكتابه «مختصر ابن الحاجب في الأصول» طبع مرارًا.

(٥) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الايجي، ت. (٧٥٦هـ) انظر: «طبقات الشافعية» لابن السبكي (٦/ ١٠٨).
وكتابه «شرح مختصر ابن الحاجب» حققه مع حواشيه د. شعبان إسماعيل ونشرته مكتبة الكليات الأزهرية.

وكل هذه المختصرات مؤلفة على طريقة المتكلمين من إقامة الأدلة على القواعد التي يقررونها ومؤلفوها لا يقتصرون على النقل عمن قبلهم بل لهم آراء وقد يخالفون من يختصرون كتابه .

.٩.

أما طريقة الحنفية فقد ألف فيها كثيرون من فطاحلهم قديمًا وحديثًا فكتب فيها من المتقدمين أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص[١] المتوفى سنة ٣٧٠هـ وأبو زيد عبيدالله بن عمر القاضي الدبوسي[٢] المتوفى سنة ٤٣٠هـ وشمس الأئمة محمد بن أحمد السَّرْخسي[٣] المتوفى سنة ٤٨٣هـ وأحسن ما رأينا من كتبهم أصول فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي[٤] المتوفى سنة ٤٨٣هـ وقد شرحه شرحًا جميلاً علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري[٥] المتوفى سنة ٧٣٠هـ. وكتب من المتأخرين عبدالله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي[٦] المتوفى سنة ٧٩٠هـ كتابه المعروف بـ(المنار)وهو مختصر .

---

(١) هو أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي ت (٣٧٠هـ) انظر : «الجواهر المضية» (١/ ٨٤)، و«الأعلام» (١/ ١٦٥) وكتابه «الفصول في الأصول» له طبعتان :
الأولى: بتحقيق د. عجيل جاسم النشمي ونشرتها وزارة الأوقاف الكويتية .
والثانية : بتحقيق د. محمد محمد تامر ونشرتها دار الكتب العلمية . والأولى أحسن وأوفق .

(٢) هو عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد، الفقيه الحنفي من كتبه :
«تأسيس »النظر، و«الأسرار »ت (٤٣٠هـ) وانظر : «وفيات الأعيان» (١/ ٢٣٥) وكتابه« تقويم الأدلة» مطبوع بدار الكتب العلمية .

(٣) هو محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة، قاض من كبار علماء الحنفية من كتبه : المبسوط، و«شرح السير الكبير» .
ت (٤٨٣هـ) انظر : «الجواهر المضية» (٢/ ٢٨) .
وكتابه : «أصول السرخسي» حققه الشيخ أبو الوفاء الأفغاني ونشر بالهند وعنه مصورة دار الكتب العلمية .

(٤) هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن فخر الإسلام البزدوي. فقيه أصولي من أكابر الحنفية .
من كتبه : «شرح الجامع الصغير والكبير» و«كنز الوصول إلى معرفة الأصول». ت(٤٨٢هـ) .

(٥) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد الفقيه الحنفي ت (٧٣٠ هـ) وكتابه «كشف الأسرار» منشور في طبعة حجرية قديمة، وأعادت نشره دارالكتب العلمية .

(٦) هو عبد الله بن أحمد بن محمود ، النسفي، أبوالبركات ، حافظ الدين ،فقيه حنفي مفسر، من محققاته:«مدارك التنزيل»،و«المنار» وشرحه« كشف الأسرار» في أصول الفقه نشرته دارالكتب العلمية في مجلدين.ت(٧١٠ هـ) وانظر:« الأعلام»(٤/ ٦٧).

١٠.

جاءت حلبة من متأخري الحنفية وغيرهم رأوا أن يكتبوا كتبًا تجمع بين الأصلين: أصل الحنفية، وأصل المتكلمين أو الشافعية (وإنما نسب إليهم لأنهم أكثر من كتب فيه) فكتب مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي البغدادي الحنفي[١] المتوفي سنة ٦٩٤هـ كتابه المسمى (بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام)، وكتب صدر الشريعة عبيدالله بن مسعود البخاري الحنفي[٢] المتوفى سنة ٧٤٧هـ كتابه المسمى (تنقيح الأصول)، ثم شرحه بشرح سماه (التوضيح).

وقد لخص في كتابه أصول البزدوي والمحصول للرازي ومختصر ابن الحاجب.

وقد كتب على التوضيح حاشية سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي[٣] المتوفى سنة ٧٩٢هـ وكتب كمال الدين محمد بن عبدالواحد الشهير بابن الهمام الحنفي[٤] المتوفى سنة ٨٦١هـ كتابه المسمى بـ(التحرير) وشرحه تلميذه محمد بن محمد بن أمير حاج الحلبي[٥] المتوفى سنة ٨٧٩هـ وكتب تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي[٦] الشافعي المتوفى سنة ٧٧١هـ كتابه المسمى (جمع الجوامع) قال في أوله: إنه جمعه من زهاء مائة مصنف.

وهذه الكتب التي عنيت بأن تجمع كل شيء استعملت الإيجاز في عباراتها حتى خرجت إلى حد الألغاز والإعجاز وتكاد لا تكون عربية المبنى، وأدخلها

---

(١) هو أحمد بن علي تغلب، مظفر الدين بن الساعاتي. من كتبه: «مجمع البحرين في الفقه» ت(٦٩٤هـ). انظر: «الجواهر المضية» (١/ ٨٠).
وكتابه: «بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام». حققه ونشرته جامعة أم القرى.

(٢) هو عبد الله بن مسعود بن تاج الشريعة الملقب بصدر الشريعة الأصغر، الإمام الحنفي الفقيه الاصولي ت(٧٤٧ هـ) انظر: «الفتح المبين» (٢/ ١٦١).

(٣) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق من كتبه: «تهذيب المنطق» و«حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب».
ت(٧٩٣هـ) انظر: «الدرر الكامنة» (١/ ٥٤٥).

(٤) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود المعروف بابن الهمام إمام من علماء الحنفية من كتبه: «فتح القدير» في الفقه. ت(٨٦١هـ) انظر: «الضوء اللامع» (٨/ ١٢٧-١٣٢).

(٥) هو محمد بن محمد، أبو عبد الله، شمس الدين المعروف بابن أمير حاج، ت(٨٧٩هـ)
وكتابه: «تيسير التحرير» نشر قديمًا بمطبعة الحلبي بتصحيح العلامة محمد بخيت المطيعي.

(٦) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، المؤرخ الفقيه الأصولي الشافعي. من كتبه: «طبقات الشافعية الكبرى ت(٧٧١هـ). وانظر: «الدرر الكامنة» (٢/ ٤٢٥).

في ذلك كتاب التحرير لابن الهمام لأنك إذا جردته من شروحه وحاولت أن تفهم مراد قائله فكأنما تحاول فتح المعميات . ومن الغريب أنك إذا قرأت قبل أن تنظر فيه شروح ابن الحاجب ثم عدت إليه وجدته قد أخذ عبارتهم فأدمجها إدماجًا وأخل بوزنها حتىٰ اضطربت العبارة واستغلقت . وأما (جمع الجوامع) فهو عبارة عن جمع الأقاويل المختلفة بعبارة لا تفيد قارئًا ولا سامعًا ، وهو مع ذلك خلو من الاستدلال علىٰ ما يقرره من القواعد .

١١

بعد هذه الحلبة اقتصر الكاتبون في هذا العلم علىٰ شرح الكتب السابقة لا يزيدون شيئًا من عند أنفسهم ، وعملهم ينحصر في نظر المؤلفات التي لخص منها ما يشرحونه من الكتب ليحلوا به عبارتها ويفتحوا مغلقها .

وانتهىٰ عندهم التفكير والاختيار ، لأن هذا العلم قد عاد أثرًا من الآثار ، إذ لا فائدة كانت لهم منه ؛ لأن الاجتهاد قد أُقفل بابه فلم تعد ثَمَّ حاجة إلىٰ بذل المجهود في القواعد التي هي أصول الاستنباط . ومن أدق كتب المتأخرين(مُسَلَّم الثبوت) لمؤلفه محب الله بن عبدالشكور[١] المتوفىٰ سنة ١١١٩هـ .

ومن الغريب أنه ، علىٰ كثرة ما كُتب في أصول الفقه ، لم يعن أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع ، وهي التي تكون أساسًا لدليل القياس لأن هذا الدليل روحه العلل المعتبرة شرعًا ، وهذه العلل منها ما نص الشارع علىٰ اعتباره ومنها ما ثبت عنه اعتباره في تشريعه مع أن هذه القواعد ينبغي أن يبذل الجهد في توضيحها وتقريرها حتىٰ تكون نبراسًا للمجتهدين ، والاشتغال بها خير من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا علىٰ الخلاف فيها حكم شرعي .

ولعلهم تركوا ذلك للفقهاء مع أن هذه القواعد بعلم أصول الفقه ألصق .

وأحسن من رأيته كتب في ذلك أبوإسحاق إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي[٢]

---

(١) هو محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي . ت(١١١٩هـ) انظر : «الأعلام» (٦/ ١٦٩) .

(٢) هو أبو إسحق إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي من كتبه : «الاعتصام» ، و«شرح الألفية» . ت(٧٩٠هـ) انظر «الأعلام» (١/ ٩٥) .
وكتابه «الموافقات» طبع بدار ابن عفان بتحقيق الشيخ مشهور بن حسن سلمان .

المتوفىٰ سنة ٧٨٠هـ في كتابه الذي سماه (الموافقات) وهو كتاب عظيم الفائدة سهل العبارة لا يجد الإنسان معه حاجة إلىٰ غيره .

.١٢.

في سنة ١٩٠٥ كُلِّفت أن أملي دروسًا في أصول الفقه علىٰ طلبة كلية غردون الذين يُربَّون ليكونوا قضاة بمحاكم السودان الشرعية فبذلت الجهد في أن أجعل ما أمليه عليهم سهل العبارة واضح المعنىٰ ، ورأيت أن لا فائدة من إكثار الموضوعات مع استغلاق الألفاظ فكنت أختار لهم المسائل معتمدًا في ذلك علىٰ أصول البزدوي وشروح ابن الحاجب وتنقيح الأصول وشرح الأسنوي علىٰ المنهاج .

صادف بعد ذلك أن زارنا الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده[١] عليه رحمة الله فأحببت أن أعرض عليه ما كتبته ليكون عندي شيء من الاطمئنان فعرضته عليه فقرأ كثيرًا منه ، وناقش الطلاب في بعض مسائله وأثنىٰ علىٰ ما كتبته خيرًا ، لكنه أشار عليّ أن أطالع كتاب (الموافقات) للشاطبي وأمزج ما أملي بشيء منه ليكون في ذلك لفتًا لطلاب هذا العلم إلىٰ معرفة أسرار التشريع الإسلامي ،

---

(١) هو محمد بن عبده بن حسن بن خير الله المصري ، الملقب بالإمام .

رأس المدرسة العقلانية الحديثةو التلميذ النجيب للدسيسة الرافضية المسماة بجمال الدين الأفغاني .

أثر محمد عبده تأثيرًا شديدًا في المصريين بما أوتيه من بلاغة لفظ وسلامة منطق ـ في الظاهر ـ والمؤلف الشيخ محمد الخضري هو ممن تأثروا تأثرًا ظاهرًا بالشيخ محمد عبده ، ولذا لزمنا بيان بعض أفكار الشيخ محمد عبده تحذيرًا وبيانًا :

ـ قال : «حصول الإيمان متوقف علىٰ العقل » . [الإسلام والنصرانية لمحمد عبده ص/ ٥٤ ـ ٥٥] .

ـ قال : «اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا يُنظر إليه علىٰ أنه إذا تعارض العقل والنقل أخُذ بما دل عليه العقل » [المرجع السابق ص/ ٥٩] .

ـ الدعوة للتقريب بين الأديان بل وتوحيد الأديان . [الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (١/ ٧٣٥)] . .

ـ له عبارات شركية يشيب لفظاعتها الوليد . [انظر : «الأعمال الكاملة» (١/ ١١٧) وتاريخ الأستاذ الإمام (١/ ٨٦٠)] .

انتمائه للجماعات الماسونية[«انظر : « المدرسة العقلانية» (ص/ ١٦٠)] .

ولولا ضيق المقام لأفضت في بيان ضلال هذا الرجل الزائغ وانظر إذا رمت التوسع : [«تاريخ الأستاذ الإمام» للشيخ محمد رشيد رضا ، و«الإمام محمد عبده» لعباس محمود العقاد ، و«المجموعة الكاملة» لمؤلفات محمد عبده بتحقيق محمد عمارة (وبعض القوم من بعض) ، و«منهج المدرسة العقلية في التفسير» لفهد الرومي (ص/ ١٢٤ ـ ١٦٤) واشدد علىٰ هذا الكتاب يدك] .

=

فاستحضرت هذا الكتاب وأخذت أطالعه مرات حتىٰ ثبتت في نفسي طريقة الرجل وجعلتُ آخذ منه الفكرة بعد الفكرة لأضعها بين ما آخذه من كتب الأصول حتىٰ جاء بحمد الله ما أمليته وفق مرامي وعلىٰ قدر حاجة الطلاب في تلك البلاد النائية .

فلما جئت مصر عُهِدَ إلي أن ألقي بمدرسة القضاء الشرعي دروسًا في هذا الفن علىٰ طلاب القسم الثاني الذين يُربَّون ليكونوا قضاة بمحاكم مصر الشرعية ، ولما شرعت معهم في ذلك رأيت ما كتبته قبلاً قاصراً عن حاجتهم لأنهم كانوا علىٰ جانب عظيم من الاستعداد ، وقد درسوا في هذا الفن بالأزهر كتبًا مختصرة ومطولة . فرأيت من الواجب زيادة العناية بما يلقىٰ عليهم .

وحينذاك اشتدت رغبتي في الاطلاع والتوسع وكنت أجد من الطلاب ما يسير بي إلىٰ الأمام ويستحثني إلىٰ الازدياد من العناية في تحقيق المسائل المختلف فيها فصرت أكتب لهم بعد الدرس جملاً هي زبدة ما قرأنا . ولم أزل معهم حتىٰ انتهت سنوهم الأربع وأتممنا دراسة هذا العلم . وهنا خطر ببالي أن أجمع ما أمليته ليكون كتابًا نخرجه للناس حتىٰ يستفيد منه من أحب ، إن كان الكتاب لذلك أهلاً ، وحثني علىٰ هذه الفكرة جمع من طلاب هذه المدرسة فرأيت من الواجب عليَّ الإسراع بذلك وهأنذا أقدمه للمشتغلين بهذا الفن ولهم فيه الحكم الذي لا ينقض .

.١٣.

والطريقة التي جريت عليها هي أنني أذكر القاعدة أولاً ، حسبما يقع في نفسي أنه الصحيح ، ثم أتبع ذلك ببيان شاف لها ، ثم أبرهن علىٰ صحتها ، ثم أذكر قول المخالفين إن رأيت لخلافهم وجهًا . ولا أضن علىٰ القرطاس بذكر مثال أو أكثر مما ينطبق علىٰ هذه القاعدة .

وقد جرت عادة المؤلفين في العلوم الشرعية وغيرها أن يقدموا بين يدي مؤلفهم مقدمة فيها حد العلم وموضوعه والغاية منه وإني أسير في ذلك علىٰ أثرهم :

التعريف:

(أصول الفقه هو القواعد التي يُتوصل بها إلىٰ استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة) (١) .

والقاعدة هي قضية كلية تنطبق علىٰ جزئياتها عند تعرف أحكامها (٢) .

فقولنا: مقتضىٰ الأمر الوجوب قاعدة كلية تنطبق علىٰ قول الشارع: أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، واعبدوا الله، وغيرها من الجزئيات. وهذه القواعد تكون في كل علم فإن كان يتوصل بها إلىٰ استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة فهي التي وضع بإزائها (أصول الفقه) فيخرج عنها القواعد التي يتوصل بها إلىٰ حفظ الأحكام المستنبطة المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها، وهي المسماة بعلم الخلاف. وكذلك القواعد التي يتوصل بها إلىٰ حفظ رأي أو هدمه سواء أكان حكمًا شرعيًا أم لا وهي المسماة (بعلم الجدل).

وكيفية استعمال هذه القضايا في الاستنباط أن تجعل كبرىٰ في الدليل لقضية صغرىٰ سهلة الحصول كقولنا: «أقيموا» صيغة طلب لم تصرفها قرينة عن الوجوب (وكل صيغة طلب لم تصرفها قرينة عن الوجوب تقتضي الوجوب) وعن تينك المقدمتين ينتج أن «أقيموا» يقتضي وجوب ما تعدىٰ إليه وهو الصلاة فينتج الحكم المطلوب وهو أن الصلاة واجبة.

موضوع أصول الفقه:

(موضوعه الدليل السمعي من حيث يوصل العلم بأحواله إلىٰ قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين والموضوع بالفعل في قضاياه أنواع الدليل وأعراضه وأنواع تلك الأعراض).

موضوع العلم في اصطلاح المؤلفين ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه

---

(١) انظر: «منهاج البيضاوي» بشرح «نهاية السول» (ص/ ٧)، وشرح «الكوكب المنير» (١/ ٤٤)، و«إرشاد الفحول» (١/ ٥٧).

(٢) انظر: «الأشباه والنظائر» لابن السبكي (١/ ١١)، و«موسوعة القواعد الفقهية» د. محمد صدقي البورنو (١/ ٢٣).

الذاتية، والمراد بالعارض الذاتي: ما يعرض للشيء لذاته كالتفكر للإنسان، أو لجزئه كالمشي له، عرض له بواسطة كونه حيوانًا. واشترط بعضهم أن يكون الجزء مساويًا لا أعم: لأن الأعراض التي تلحقه بواسطة جزء أعم تشمله هو وغيره.

فالإنسان ليس موضوعًا للعلم الذي يبحث فيه عما يعرض للإنسان بواسطة كونه حيوانًا وإنما يكون موضوعه الحيوان، أو تلحقه لخارج مساو كالضحك للإنسان عرض له بواسطة خارج عن ذاته مساو له، أي لا يوجد في غيره وهو التعجب.

وأما العارض للخارج الأعم كالحرارة للحيوان، عرضت له بواسطة خارج أعم وهو الحركة، والعارض للخارج الأخص كالغنىٰ للإنسان عرض له بواسطة خارج عنه أخص منه وهو التجارة، والعارض للخارج المباين كالحرارة للماء بالنار، فتسمىٰ أعراضًا غريبة لا دخل لها في بيان موضوع العلم.

والأمر الذي يبحث في هذا العلم عن عوارضه التي وصفناها: هو الدليل السمعي لا من حيث هو، بل من حيث يوصل العلم بأحواله إلىٰ قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين. والمراد بالأحوال: ما يرجع إلىٰ إثبات تلك الأحكام قطعًا أو ظنًا. وإثبات الأحكام عرض ذاتي للدليل، لأن عروضه له بلا واسطة وإن كان العلم بثبوته قد يحتاج إلىٰ الواسطة.

وقد يقال: إن الإثبات نفسه لم يكن محمولاً في قضية من قضايا هذا العلم وإنما المحمول ما به الإثبات.

والجــواب أنا نمنع ذلك لأنه منه. مسألة الإجماع حجة، وخبر الواحد حجة، والقياس حجة. فهذه المسائل تُذكر في هذا العلم ويُبرهن عليها. علىٰ أنا لو سلمنا أن هذه المسائل ليست من أصول الفقه، كما ارتضىٰ ذلك ابن الهمام[1]، فإنه لا يضر إذ لا يلزم في العلوم أن يكون العرض الذاتي للدليل محمولاً بالفعل في مسائله كالمنطق، فإنه لا يوجد من مسائله ما محموله نفس الإيصال إلىٰ تصور أو تصديق.

ولما كان الحكم الشرعي مما يُبحث عنه في هذا العلم من حيث يثبت بالأدلة، والمكلف يبحث عنه كذلك من حيث تثبت لأفعاله الأحكام، صار موضوع هذا

---

(١) «تيسير التحرير» (١/ ٢٠ـ ٢١).

العلم الدليل السمعي، والحكم الشرعي، والمكلف. ولا مانع من أن يتعدد موضوع العلم الواحد متى كانت الغاية المطلوبة تترتب على ذلك المتعدد، كما لا مانع أن يكون الشيء الواحد موضوعًا لعدة علوم، إذا ترتبت غايات على جمل من أحواله. والاختلاف يكون بالحيثية، وإن كان واحداً بالذات، ومن أجل ذلك كان الموضوع تابعًا للغاية، إذ هي التي توجد في الذهن أولاً وعليها يترتب بيان الموضوع.

أما الموضوع بالفعل في قضايا هذا العلم فهو أنواع الدليل السمعي، نحو خبر الواحد يفيد الظن، وأعراض الدليل، نحو صيغة الأمر تقتضي الوجوب إذا لم يصرفها عنه صارف، وأنواع تلك الأعراض، نحو العام المخصوص حجة ظنية.

استمداده:

من قواعد هذا العلم ما يوصل إلى شكل الاستنباط من الكتاب والسنة، ومعنى ذلك التمكن من فهم موجبهما كما يقال: العام حجة قطعية، بمعنى أنه يفيد شمول الحكم لجميع أفراده قطعًا، إلا إذا قام دليل التخصيص.

واستمداد هذه القواعد من اللغة العربية، لأن الكتاب بها أُنزل فيكون فهم موجبه منزلاً على قواعد تلك اللغة، ويفهم ذلك علماؤها من تتبع العبارات والأساليب، وما كان المتكلمون يريدونه منها حتى إذا تم لهم الاستقراء وضعوا القاعدة، فيأخذها الأصولي منهم ويبرهن على صحتها ويعدها من أصول الفقه.

ويكثر في هذه القواعد الاختلاف تبعًا لاختلاف علماء العربية، ولما كان رجال الفقه أكثر جدلاً وأميل إلى توسيع دائرة الخلاف في أي موضوع طرقوه، أكثروا من تشعيب المذاهب، وأولعوا بنقل الخلاف في كثير من المسائل، حتى إنا رأيناهم في الكلام على المعنى الذي وضعت له صيغة الأمر نقلوا ثمانية أقاويل، وفي الكلام على مفهوم المخالفة أيكون دليلاً من العبارة أم لا نقلوا قريبًا من ذلك من الأقوال ثم يحتج كل منهم على رأيه بما لا يوصل، إلى قطع، وربما لا يوصل إلى ظن، ولذلك رأيناهم صرحوا أن مثل هذه القواعد المستعارة من اللغة يكفي فيها الظن.

ومن قواعده ما يرجع إلىٰ نوع الموضوع من جهة الإثبات كالاحتجاج بالكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، وأنها أصل يرجع إليه المستنبطون، واستمداد هذه من علم التوحيد والفقه، فإن علماء التوحيد يثبتون أن ما بين الدفتين كلام الله سبحانه وتعالىٰ بما قام عندهم من البراهين، وأن الله أنزله بيانًا للناس وقطعًا لحجتهم، فينتج من ذلك أن جملته مفروضة الاتباع علىٰ المكلفين، ثم تتفرع السنة عن الكتاب، ثم عنهما يكون الإجماع والقياس، فيأخذ الأصولي هذه القواعد وقد يقيم عليها البرهان. ولما كانت هذه هي الأصول الكلية صرح الأصوليون بأنه لا يكفي في البرهنة عليها الأدلة الظنية، بل لابد من أدلة تفيد القطع كما سيأتي توضيحه.

وعما تقدم قال بعض الأصوليين: إن علم أصول الفقه قواعد مستعارة من علوم أخرىٰ، وليس في ذلك غض منه، لأن الأصوليين جمعوا من العلوم المختلفة ما يرجع إلىٰ غرضهم، ويختص ببحثهم، فألفوه وصيروه علمًا موضوعه الدليل السمعي.

ومن قواعد هذا الفن ما يرجع إلىٰ سر التشريع، من حيث وضع المكلف تحت أعباء التكليف، وأن الغاية من ذلك المحافظة علىٰ النفس، والنسل، والعرض، والمال، والدين. وهذه هي الأصول الأولىٰ.

ثم ما يرجع إلىٰ أنواع المصالح التي راعاها الشارع في التشريع، واعتبرها موصلاً إلىٰ تلك المحافظة، وهذه استمدادها من نفس الكتاب والسنة واستقراء أوامر الشرع في الموضوعات المختلفة، فيتكون من هذا الاستقراء قواعد يقينية لا شك فيها.

وهذا النوع هو الذي قال فيه الإمام الشاطبي(١): يلزم أن تكون قواعده قطعية

---

(١) «الموافقات» (١/ ١٧)، ومثله في «المستصفىٰ» (١/ ٥).

ويشترط الشاطبي ومن قبله الغزالي أن تكون أدلة الأصول قطعية، والحق أن هذا ليس بلازم، يقول الشوكاني في «(أدب الطلب) (ص/ ٧٧، ٨٣، ٨٤)»:

«وأما المباحث التي يذكرها أهل الأصول في مقاصدهم كما فعلوه في مقصد الكتاب والسنة والإجماع. فما كان من تلك المباحث الكلية مستفادًا من أدلة الشرع فهو أصولي شرعي، وما كان مستفادًا من =

= مباحث اللغة فهو أصولي لغوي، وما كان مستفاداً من غير هذين فهو من علم الرأي الذي كررنا عليك التحذير منه. ومن المقاصد المذكورة في الكتب الأصولية التي هي من محض الرأي: الاستحسان والاستصحاب والتلازم. وأما المباحث المتعلقة بالاجتهاد والتقليد وشرع من قبلنا والكلام على أقوال أصحابه فهي شرعية فما انتهض عليه دليل الشرع منها فهو حق، وما خالفه فباطل.

وأما المباحث المتعلقة بالترجيح، فإن كان الراجح مستفاداً من الشرع فهو شرعي، وإن كان مستفاداً من علم من العلوم المدونة فالاعتبار بذلك العلم فإن كان له مدخل في الترجيح كعلم اللغة فإنه مقبول، وإن كان لا مدخل له إلا لمجرد الدعوى كعلم الرأي فإنه مردود.

وإذا تقرر هذا ظهر لك منه فائدتان:

الأولى: إرشادك إلى أن بعض ما دونه أهل الأصول في الكتب الأصولية ليس من الأصول في شيء بل هو من علم الرأي الذي هو عن المشرع وما يتوصل إليه به من العلوم بمعزل.

والثانية: إرشادك إلى العلوم التي تستمد منها المسائل المدونة في الأصول لترجع إليها عند النظر في تلك المسائل حتى تكون على بصيرة ويصفو لك هذا العلم ويخلص من مشوب الكذب.

فإن قلت: إذا كان الأمر كما ذكرته فما تقول فيما يزعمه أهل الأصول من أنه لا يقبل في إثبات مسائله إلا الأدلة القطعية؟!

قلت: هذه دعوى منهم يكذبها العمل ويدفعها ما دونوه في هذا العلم من أدلة مسائله.

فإن قلت: إذا كان استمداد هذا العلم عندهم من الكلام والعربية والأحكام كما صرحوا به فليس ذلك دعوى مجردة، فإنهم قد صرحوا في علم الكلام بأنه لا يُقبل في إثبات مسائله إلا الأدلة القطعية، وصرحوا في الكلام على نقل اللغة أنها لا تثبت بالآحاد، وإذا كان ما منه الاستمداد مثبتًا ببراهين قطعية كان ما استمد منه مثله في ذلك.

قلت: هذه دعوى على دعوى وظلمات بعضها فوق بعض. وأما علم الكلام فغالب مسائله مبنية على مجرد الدعاوى على العقل التي هي كسراب بقيعة إذا جاءه طالب الهداية لم يجد شيئًا، وقد قدمنا الإشارة إلى هذا.

وأما ما كان من مسائله مأخوذاً من الشرع فهي مسائل شرعية ولا فرق بين شرعي وشرعي من هذه الحيثية. وأما اللغة فقد وقع الخلاف بين أهل العلم هل يشترط في إثباتها أن يكون النقل متواتراً أم لا؟

والحق بيد من لم يثبت هذا الشرط فإن سابق المشتغلين بنقل علم اللغة ولا حقهم قد رأيناهم يثبتونها لمجرد =

وأن قطعيته لا تستفاد من آحاد الأدلة، وإنما تستفاد من استقراء جملة أدلة تضافرت على معنى واحد، حتى أفادت فيه القطع فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ومن أجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب.

مثال ذلك قاعدة (لا حرج في الدين):

لم تثبت قطعًا بمجرد قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وإن كان قطعي الورود لأن ذلك قد يحتمل المناقشة في دلالته على المعنى المطلوب، ولكنهم تتبعوا أوامر الشارع في جميع الأبواب فوجدوه يباعد الإنسان من الحرج، سواء في ذلك الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، وجميع المعاملات. فثبت لهم قطعًا أن هذه القاعدة صحيحة، وأنها تعتبر أساسًا من أساس التشريع الإسلامي في كل فعل يريد الفقيه معرفة حكمه.

وبنى الشاطبي، على ما قال: إن كل أصل لم يشهد له نص معين وكان ملائمًا لتصرفات الشارع ومأخوذًا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويُرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به؛ لأنه لا يلزم أن يُدل على القطع بانفرادها دون انضمام غيرها إليها.

= وجود الحرف في بيت من أبيات شعرائهم، وكلمة من كلمات بلغائهم، ومن أنكر هذا فهو مكابر لا يستحق تطويل الكلام معه». اهـ.

وقال في موضع آخر:

«وهكذا كتب الكلام وأصول الفقه فإن كل طائفة تصنع هذا الصنع في الغالب فتصف ما يوافق مذهبها بالحجج القواطع والأدلة الراجحة، وتطفف للمخالف فتورد له ما لا يعجزون عن جوابه ودفعه، ويتركون ما لا يتمكنون من دفعه، وقد يذكرونه على وجه فيه مدخل للدفع ويلصقون به ما يفتح فيه أبواب المقال. فليحذر المنصف من الركون على ما يورده المتمذهبون لأنفسهم ولخصومهم من الحجج. فإنه قد علق بكل طائفة من العداوة للآخرة ما يوجب عدم القبول من بعضهم في بعض»اهـ.

ونشير هنا إلىٰ مسألة أخرىٰ قررها الشاطبي[١] ، وهي أن كل قضية ذُكرت في هذا الفن لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية ، أو لا تكون عونًا علىٰ ذلك فوضعها فيه عارية ، وذلك لأن هذا الفن لم يضف إلىٰ الفقه إلا لكونه مفيدًا له ، ومحققًا للاجتهاد فيه ، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له .

وعلىٰ هذا يخرج من هذا الفن كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه : كمسألة ابتداء الوضع ، ومسألة الإباحة أهي تكليف أم لا؟

ومسألة أمر المعدوم ، ومسألة أكان النبي ﷺ متعبدًا بشرع قبل بعثته؟

ومسألة لا تكليف إلا بفعل[٢] ، كما لا ينبغي أن يعد منه كثير من المسائل التي قُرِّرت في علوم أخرىٰ ، كمعاني الحروف ، وتقاسيم الاسم ، والفعل ، والحرف ، والكلام علىٰ الحقيقة ، والمجاز ، وعلىٰ المشترك والمترادف والمشتق وشبه ذلك .

وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه ، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فروع الفقه كوضع الأدلة علىٰ صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضًا ، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير ، والمحرم المخير ، فإن كل فرقة موافقة للأخرىٰ في نفس العمل ، وإنما اختلفوا في الاعتقاد . ومثل ذلك كثير من المسائل التي شُغِلَ الناس بها عما يجب أن يشتغلوا به .

الغاية من أصول الفقه:

(غايته الوصول إلى استنباط الأحكام من الأدلة)

إن غاية هذا العلم قد وضحت مما قدمناه في التعريف والموضوع ، ولكنا عنينا

---

(١) الموافقات (١/١٥٨).

(٢) وهذا من البلاء الذي ابتلانا الله عز وجل به نحن معشر المشتغلين بهذا العلم ، ذلك أن جمهور المصنفين في هذا العلم إما معتزلة وإما أشاعرة وبين الفريقين ما هو معلوم من المناظرات والمطارحات فأبوا - بداية من الباقلاني - إلا أن يجعلوا هذا العلم مسرحًا للشقشقات الكلامية والمنازعات البدعية وكل فيه الشر والله المسئول أن يكشف عنا الضر .

بذكرها هنا لننبه القارئ إلىٰ جواب سؤال ربما يرد وهو :

إذا كانت الأحكام الشرعية قد دوّنت، وفرغ منها المجتهدون، واقتصر الناس علىٰ الأخذ بآرائهم، وأُقْفِل باب الاجتهاد[1]، فما بالنا نضيع ثمين الوقت في الاشتغال بما فرغ منه الناس؟

والجواب عن ذلك : أن علماء المسلمين في القرون المتأخرة، رأوا أن باب الاجتهاد قد ولجه من ليس من أهله، ومن لم يعدّ له عدته، فخافوا من الأهواء المتفرقة أن تلعب بالأحكام الشرعية، فاختاروا أهون الشرين، وهو سد هذا الباب في وجوه الأدعياء والأفراد.

لم يقولوا إن الاجتهاد في هذه الأمة كان له زمن معين قد انتهىٰ فانتهىٰ به الاجتهاد، ولكن صرحوا بأن ما فعلوه إنما هو لما لحق الهمم من القصور عن تحصيل ما يجب علىٰ المجتهد تحصيله، حتىٰ يكون علىٰ بينة مما يقدم عليه، ولهذا نرىٰ هؤلاء العلماء أنفسهم لم يتركوا الاشتغال بعلم أصول الفقه، ولا بتحصيل الأدلة السمعية من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، بل دونوا فيها الكتب، وألفوا الأسفار حتىٰ إذا وُجِدَ من يمنحه الله قوة الاجتهاد ويستوفي الشروط والمعدات، اجتهد في فتح الباب المقفل.

وإني لا أرىٰ وجهًا لتخطئة أولئك العلماء، لأن إعطاء الحق لكل فرد أن

---

(١) هكذاكانت صورة العلم الشرعي حين وضع المصنف كتابه كل شيءفرغ وانتهىٰ وكل علم نضج واحترق والفاضل النبيل هومن قضىٰ الليل والنهار يحاول تفهم ما ألغز به الفاكهي وأشكل به البيجوري، وأما المتصدر المتأهل الذي قد بلغ في العلم الغاية، فمنتهىٰ أمره أن يقرر حاشية أو يزيد وجهًافي إعراب كلمة من كلام صاحب المتن!!!

ولسنا والله نجحد فضل أولئك القوم، ولكني أبين جنايةالهزيمة النفسية وسوء الظن بالنفس علىٰ العلوم وكيف أن بعض الناس لم يكتفِ بكونه قعيد الهمة حتىٰ أراد أن يجعل كل الخلق من جنسه، فمن رام أن يسير علىٰ درب الأوائل ليستنبط من حيث أخذوا صرخوا عليه ما أنت وذاك وما نزك الأول للآخر، فاللهم إنا نستعيذك من الكسل ومن كل قول وعمل يفضي إلىٰ البطالة والكسل.

يجتهد ويدوِّن لنفسه رأيًا يدعو إلىٰ العمل به مدعاة إلىٰ زيادة التفرق، والتفرق علامة من علامات الخذلان[١] .

هناك فريق من طلاب الأحكام الشرعية لم يصلوا إلىٰ درجة المجتهدين، ولم ينحطوا إلىٰ درجة العامة، وهؤلاء يكتفون بتلقي الأحكام عن الأئمة، لكن ليس من درجتهم أن يأخذوها قضية مسلمة، بل يحبون أن يعرفوا من أين أخذ الأئمة هذه الأحكام، وكيف وصلوا إلىٰ استنباطها .

وهؤلاء يلزمهم أن يكونوا علىٰ علم من أصول الفقه حتىٰ يمكنهم أن يعلموا مآخذ المجتهدين ومداركهم، فإذا عُرِضت لهم مسألة لم ينص عليها أئمتهم، أمكنهم أن يجيبوا عنها تخريجًا علىٰ تلك القواعد، وإذا روي عن الأئمة رأيان في المسألة أمكنهم أن يختاروا الرأي الذي ينطبق علىٰ قواعد ذلك الإمام .

من هذا يتبين أن أصول الفقه من العلوم الضرورية لكل مجتهد، وكل مفت، وكل طالب يهمه أن يعرف كيف استنبطت الأحكام، وإنما الذي لا يحتاج إليه هم العامة الذين يكفيهم أن تنقل الأقوال ولا يطالبون بدليل ولا برهان .

إلىٰ هنا ظهرت أمامنا الصورة الإجمالية لهذا العلم .

والآن نبدأ في القول في القسم الأول منه علىٰ التفصيل، وقد رتبنا ذلك في أربعة كتب :

---

(١) ليس التفرق راجع - كما يريد المصنف أن يصور لنا - إلىٰ تسور محراب الاجتهاد ممن ليس بأهله فهذا أمر موجود منذ قبض النبي ﷺ وظهرت البدع وعليه فليس قفل باب الاجتهاد هو الحل .
ونظري - وما أضعفه - : إن علة التفرق راجعة إلىٰ ما هو أوسع وأشمل من هذا وهو :
الإعراض عن منهج السلف في التلقي والاستنباط و الاستدلال .
ورد التنازع إلىٰ أفواه الرجال لا إلىٰ نصوص الوحيين وعليه : فالتقليد والأهواء هما علة التفرق، لا الاجتهاد، ولاشك أن تعدي من ليس من أهل العلم علىٰ العلم بلاء، ولكن الأخطر أن نحاول كشف البلاء بالبلاء الأشد فرد الأمر ضغثًا علىٰ إبالة .

الكتاب الأول: في الأحكام.

الكتاب الثاني: في طرق الاستنباط.

الكتاب الثالث: في الأدلة.

الكتاب الرابع: في الاجتهاد وسنتبع ذلك بالكلام في القسم الثاني وهو المتعلق بسرِّ التشريع.

* * *

الكتاب الأول

في الأحكام

الحكم، تعريفه وتقسيمه إلى تكليفي ووضعي، الحاكم، المحكوم فيه هو وفعل المكلف، المحكوم عليه وهو المكلف.

الحكم(١):

(الحكم عند الأصوليين: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، طلبًا أو تخييراً أو وضعًا، وعند الفقهاء: الصفة التي هي أثر ذلك الخطاب)(٢).

اختلف الاصطلاح في تعريف الحكم، فجعله الأصوليون علمًا على نفس خطاب الشارع الذي يطلب به من المكلف فعلاً أو يخيره به بين أن يفعل وأن لا يفعل، أو يجعل به شيئًا من الأشياء سببًا أو شرطًا أو مانعًا، فنحو: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ [البقرة: ٤٣]- ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**﴾ [البقرة: ٢٨٢]- ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى**﴾ [الإسراء: ٣٢]- ﴿**وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾ [الجمعة:]- ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ [المائدة: ٢]- ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾ [الإسراء:]، «**لا يرث القاتل**». كل هذه أحكام. أما الفقهاء، فإن الحكم عندهم: هو الصفة

---

(١) **الحكم لغة**: المنع، ومنه سمي القضاء حكمًا لأنه يمنع من غير المقضي منه.

قال حسان بن ثابت رضي الله عنه:

لنا في كل يوم من معد ... سباب أو قتال أو هجاء

فنحكم بالقوافي من هجانا ... ونضرب حيث تختلط الدماء

أي: فنمنع بالقوافي.

وقال جرير:

أبني حنيفة احكموا سفهاءكم ... إني أخاف عليكم أن أغضبا

أبني حنيفة إنني إن أهجكم ... أدع اليمامة لا تواري أرنبًا

أي: امنعوا سفهاءكم.

(٢) انظر: «شرح المنهاج» للأسنوي (ص/١٦)، و«شرح الكوكب المنير» (١/ ٣٢٣).

التي هي أثر لذلك الخطاب، كالوجوب للصلاة، والإرشاد لكتابة الدين، والحرمة للزنا، والكراهة للبيع وقت النداء، والإباحة للاصطياد بعد الإحلال، وسببية الوجوب لدلوك الشمس، ومانعية القتل من الإرث.

وليس لهذا الخلاف في الاصطلاح أثر عملي.

تبين من التعريف أن الحكم قسمان: حكم تكليفي، وحكم وضعي، وسنتكلم عليهما وعلى مسائلهما بعد الكلام على الحاكم.

الحاكم:

(الحاكم هو الله سبحانه ومعرّف أحكامه رسله بما يبلغونه الناس عنه).

قد تقدم في تعريف الحكم أن الحكم هو: خطاب الله وينتج عن ذلك أن خطاب الله مأخوذ في حقيقة الحكم، فلا حكم إلا لله. وهذه قضية اتفق عليها المسلمون قاطبة.

أما القضية الثانية: وهي معرّف أحكامه سبحانه، فهي محل نزاع فقيل: إنهم الرسل خاصة، ولا سبيل لدرك حكم الله بالعقل قبل بعثة نبي. وقيل: إن العقل يمكنه أن يستقل بدرك حكم الله في الفعل بناء على ما يدركه من حسن فيه أو قبح.

والرأي الأول إما مبني على أنه ليس في الأفعال صفات حسن وقبح ذاتية بسببها، يطلب الله فعلها أو تركها، وإنما هو يطلب فعل ما يشاء، فيكون حسنًا، ويطلب الكف عما شاء، فيكون قبيحًا، فلا سبيل للعقل للعلم بحسن فعل أو قبحه إلا متى علم بطلب الله لفعله على لسان رسله، أو الكف عنه. **وإما مبني على أن الأفعال فيها صفة حسن أو قبح ذاتية، ولكن لا يلزم من اتصافها بذلك أن يكون حكم الله على وفق ما أدركه العقل من ذلك** فلا تكليف قبل ورود الشرع، فالنتيجة واحدة، وهي نفي التكليف قبل ورود الشرع وإن اختلفت العلة[1].

والرأي الثاني مبني على اتصاف الأفعال بالحسن والقبح اتصافًا ذاتيًّا، وأن العقل يمكنه الاستقلال بفهم ذلك قبل ورود الشرائع، وأنه يلزم أن تكون أحكام الله على وفق ما اتصفت به الأفعال من ذلك، فيمكن درك تلك الأحكام قبل أن ترد شريعة من الشرائع، ويلزم حين التشريع أن ترد الشرائع على وفق ما أدركه العقل.

---

(١) واختلاف العلة هنا اختلاف مؤثر فتنبه إليه.

ويلزمنا لإظهار الحق من تلك الآراء أن نتكلم على هذه النقط[١] :

---

(١) ههنا نقاط مهمة لزم بيانها للقارئ الكريم:

أولاً: هذه المسألة المعنون لها بـ«مسألة التحسين والتقبيح العقليين» هذه المسألة عارية في علم أصول الفقه بمعنى: أنه لا أصل لها ولا ثمرة حقيقية لها في هذا العلم، وإنما أدخلها المصنفون في علم الأصول من المعتزلة والأشاعرة كعادتهم في إدخال مسائل علم الكلام في علم أصول الفقه ولو لأدنى مناسبة، وإذا تقرر لك ذلك لم تشغل قلبك وعقلك بمثل هذه المسائل المظلمة عن أنوار الوحيين فإن هي إلا ترهات عقل فارغ عن ضوء النبوة.

ثانيًا: يكفيك أخي الكريم من شر هذه المسألة أن تعلم القول الراجح الذي ذهب إليه أهل السنة والجماعة في هذه المسألةمن غير تشعب قد يضرك في هذه المرحلة من دراستك.

ثالثًا: بيان هذا القول:

(أ) دل الكتاب ونصت السنة وأثبت العقلاء أن للأفعال حسن وقبح يدرك بالعقل.

قال تعالى: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي».

فدلت الآية على أن من الأفعال ما هو حسنٌ بنفسه [العدل، والإحسان]

ومنها ما هو قبيح بذاته [الفحشاء].

(ب) والقرآن كثيراً ما يضرب الأمثلة العقلية ويتطلب فهمها ممن له عقل؛ فدل ذلك على إثبات دلالات العقول.

(ج) وعقلاء الناس مفطورون على استحسان الحسن واستقباح القبيح.

ولكن المحققين من أهل السنة بعدما أثبتوا ما تقدم نفوا أن يكون هناك تلازم بين دلالات العقول وبين ما يجب أن يأتي به الشرع.

قال ابن القيم: «والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل: أنه لا تلازم بينهما، وأن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، . . . ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحًا موجبًا للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل فالسجود للشيطان والأوثان، والكذب، والزنا، والظلم، والفواحش، كلها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع» «مدارج السالكين ١/ ٢٥٤».

وخلاصة رأي أهل السنة:

إن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، والعقل يدرك فيها ذلك، ولكن هذا الإدراك لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، إذ سبيل ثبوت ذلك إنما هوالشرع دون العقل، لقوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً» وانظر لمزيد بيان لرأي أهل السنة: «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٣٠)، و«الرد على المنطقيين» (ص/ ٤٢٠-٤٢١)، و«مدارج السالكين» (١/ ٢٥٩)، و«مفتاح دار السعادة» (٢/ ١١٧)، و«مجموع الفتاوى» (٨/ ٩٠، ٣٠١-٣٠٩، ٤٣٤-٤٣٦)، و«منهاج السنة» (١/ ٣٦٤)، و«التسعينية» (ص/ ٢٤٧)». وانظر للمذاهب الأخرى: «المغني» للقاضي عبد الجبار (٦/ ٢٦-٣٤، ٥٩-٦٠) و«المعتمد» (١/ ٣٦٣)، و«المستصفى» (١/ ٥٥-٥٦)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ٧٩)، و«الإيضاح» (١/ ١٣٥)، و«حاشية البناني» (١/ ٥٦)، و«المحيط بالتكليف» للقاضي عبد الجبار (ص/ ٢٣٤).

الأولى: الحسن والقبح ما هما؟ وهل تتصف بهما الأفعال اتصافًا ذاتيًّا؟

الثانية: هل يمكن العقل أن يستقل بدرك ذلك؟

الثالثة: هل يلزم أن تكون أحكام الله على وفق ما أدركه العقل في الأفعال من حسن وقبح؟

النقطة الأولى:

اختلف الناس في معنى حسن الفعل وقبحه. فمن قائل إن الحسن مايوافق غرض فاعله، باعتبار أنه جالب له لذة أو دافع عنه ألمًا، والأفعال بهذا الاعتبار تختلف باختلاف الناس، فرُبَّ فعل يجلب لإنسان لذة، ويجلب لآخر ألمًا، بل قد يختلف باختلاف أزمنة الشخص الواحد وأحواله، فقد يكون الفعل جالبًا لشخص لذة في آن، وجالبًا له ألمًا في آن آخر.

وبهذا الاعتبار لا يمكن أن نقول: إن الفعل قد اتصف بالحسن والقبح اتصافًا ذاتيًّا لأنه لا ثبات لذلك الوصف والاستقرار فليس بذاتي، والمراد بالوصف الذاتي ما يحكم به العقل بمجرد أن يخطر الموصوف بباله.

ومن قائل: إن الحسن ما يوافق غرض المجتمع بأن يكون جالبًا له لذة، أو دافعًا عنه ألمًا، من غير اعتبار للفاعل إلا من جهة كونه واحدًا من المجتمع، والمراد بالمجتمع أكثر من يصل إليهم أثر هذا الفعل، فتأسيس جمعية تسد حاجة المعوزين عمل حسن، لأنه يدفع ألمًا عن جزء عظيم من أفراد المجتمع، ويسوق إليهم لذة الحصول على ما يسد خلتهم. وإخافة السبيل عمل قبيح، لأنه يسبب لجزء عظيم من أفراد المجتمع ألمًا من الخوف على أنفسهم وعلى أموالهم.

الأفعال بهذا الاعتبار يمكن الحكم عليها من طريق كلي، إذ إن الفعل متى غلب نفعه في أكثر الأحوال، وبالنسبة لمعظم الأفراد، كالصدق، وشكر المنعم، والوفاء بالعهد، عدّ حسنًا. ومتى غلب ضرره في أكثر الأحوال، وبالنسبة لمعظم الأفراد، كالكذب، والكفران، ونقض العهود. عدّ قبيحًا.

ولا مراء في أن العقل يمكنه أن يستقرئ جزئيات الفعل، وبحسب ما يغلب عليه من نفع أو ضر للمجتمع. وبناء على استقرائه يحكم على الفعل الكلي

بالحسن أو القبح، بقطع النظر عن الاعتبارات والوجوه التي تحضر به، لكن العقول ليست مستعدة لأن تحكم دائمًا حكمًا صادقًا، لأن الأهواء كثيرًا ما تزيغ بالعقول، فتجعلها تراعي في حكمها مصلحة الجزء الأقل، وتتغافل عن مصلحة الجزء الأعظم من المجتمع فتحكم على الفعل بحسن أو قبح حكمًا غير صادق، ولما لهم في هذا المجتمع من المنزلة بين من يتلقون عنهم تؤخذ هذه الأحكام من غير بحث، ويتناقلها الخلف عن السلف كأنها قضايا بديهية، وربما كانت في الحقيقة كاذبة. بناء على هذا البيان نقول:

قالت الأشاعرة: إن الأفعال لا تحسن ولا تقبح إلا بأمر الشارع أو نهيه، وليس لها في ذاتها ولا لأمر خارج عنها صفة تكسب بها اسم الحسن أو القبح، وهؤلاء نظروا فوجدوا أن الحسن والقبح بالمعنى الأول ليس أمرًا مستقرًا ثابتًا في الأفعال، بل يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأحوال، فلا معنى لاعتباره وصفًا ذاتيًا، ثم نظروا إليهما بالمعنى الثاني، فوجدوا أنه كذلك يختلف إذ ما من فعل اتفق الناس على حسنه، إلا نجد له جزئيات يقبح فيها كالصدق، فإنه حسن، ولكنه إذا ترتب عليه هلاك جزء عظيم من الأمة من يد جائر فإنه يقبح.

وقد قالوا: من الصدق ما الكذب خير منه، كصدق أرباب السعايات عند الملوك الذين يستحلون مصادرة الناس في أموالهم، وكذلك ما من فعل اتفق الناس على قبحه إلا نجد له جزئيات يحسن فيها، ومتى كان الفعل يختلف الحكم عليه باختلاف الظروف التي تحف به فلا معنى لأن يكون الوصف المحكوم به ذاتيًا له، وكأنهم أرادوا من الذاتي ما هو من حقيقة الشيء.

وقال كثير من المعتزلة: إن للأفعال صفة حسن أو قبح، وهؤلاء نظروا إلى الذاتي بغير نظر الأولين، فإنهم إنما يريدون به ما يجزم به العقل بمجرد تعقل الفعل. قالوا: في إمكان العقل أن يستقرئ الجزئيات ويحكم حكمًا كليًا على بعض الأفعال بالحسن أو القبح لما بدا من نفعها أو ضررها لمعظم المجتمع الذين يصل إليهم أثر الفعل، حتى يصل به الأمر إلى القطع بتلك الصفة في بعض الأفعال، كحسن العدل، والوفاء، وإنقاذ الغرقى، ومساعدة البائسين، ومن هؤلاء من غلا وقال: إن الصفة التي تحكم بها على بعض الأفعال ذاتية بحيث

تكون ملازمة له في جميع جزئياته، وما يرىٰ من حسن الكذب في بعض الأحيان ليس بصحيح، وإنما هو تعارض بين قبيحين: الكذب، وإهلاك النفوس أو الأموال، فيحسن ارتكاب أخف الضررين، وفي نظرنا أن هذا لا يفيد لأنه يرجع إلىٰ حسن الكذب لأن فعل أخف الضررين حسن والكذب أخف الضررين، فهو حسن، إلا أن يقال: إن هذا الحسن عارض، والعارض لا يدفع الصفة الذاتية.

وقال هؤلاء: إن من الصفات ما يُدرك بضرورة العقل، كحسن إنقاذ الغرقىٰ والهلكىٰ، وشكر المنعم، والصدق، وقبح الكفران، وإيلام البريء، والكذب. ومنها ما يُدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر، وقبح الكذب الذي ليس فيه نفع، ومنها ما يُدرك بالسمع، كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات زعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها، بما فيها من اللطف المانع عن الفحشاء، الداعي إلىٰ الطاعة، لكن العقل لا يستقل بدركه.

وقال بعض المعتزلة: إن الأفعال تتصف بصفة الحسن أو القبح للاعتبارات التي تقترن بها، وهؤلاء نظروا فوجدوا أن الحكم الكلي علىٰ الأفعال لا يمكن إذ إنه لا يكون إلا بعد الاستقراء التام لجزئيات الأفعال وهو غير ممكن، ثم إنه يوجد عند الاستقراء أن الفعل كثيراً ما ينفع ثم يصادف في آنات أخرىٰ أنه يضر، وحينئذ لا يمكن العقل أن يحكم علىٰ فعل بحسن أو قبح إلا إذا روعيت اعتباراته وظروفه، أما الحكم بطريقة كلية فلا.

واختلاف العلماء بسبب اختلاف أنظارهم لا يؤثر في الحقيقة التي نحس بها، فإنه يستحيل علينا أن نجرد الأفعال قبل ورود الشرائع الإلهية عما فيها من صفات حسن أو قبح ما دام مبناها النفع والضرر أو اللذة والألم للمجتمع. وكيف نقول ذلك والشرائع كثيراً ما تطلب الفعل ثم تعلله بما فيه من نفع وتنهىٰ عنه لما فيه من ضر؟ فالفعل قبل أمرها ونهيها لم يكن مجرداً عن ذلك، ولا يقول عاقل: إنه إنما نفع لأن الشريعة أمرت به، وضر لأن الشريعة نهت عنه، أو أنه يفيض عليه المنافع عند الأمر ويسلبها عنه عند النهي، كما لا يمكننا أن نقول: إن فعلاً من الأفعال حسن في جميع ظروفه واعتباراته بحيث لا يتخلف ذلك في جميع

جزئياته، ولا أن نقول: إن جميع العقول قادرة أن تحكم على ما في الأفعال من حسن أو قبح.

والخلاصة: أن للأفعال حسنًا وقبحًا باعتبار جلب اللذة ودفع الألم لمعظم من يصل إليهم آثارها، وأن هذا الحكم يمكن بعض العقول أن يدركه بالاستقراء الناقص ويحكم به حكمًا كليًا، وأن بعض العقول قد يؤثر فيها الهوى فيفسد عليها حكمها. ومما تقدم يمكن الجواب عن النقطة الثانية: وهي تمكن العقل من إدراك ما في الفعل من حسن أو قبح.

النقطة الثالثة:

المراد من تعلق حكم الله بالفعل بناء على إدراك العقل صفته أن يكون كل ما أدرك العقل حسنه من الأفعال مطلوب الفعل لله طلبًا حتمًا أو غير حتم على حسب درجة حسنه وحاجة المجتمع له في صلاح أمرهم، وأن يكون ما أدرك العقل قبحه من الأفعال مطلوب الترك لله حتمًا أو غير حتم، على حسب درجة قبحه، وحاجة المجتمع للكف عنه في صلاح أمرهم، وهذه النقطة تتفرع إلى فرعين:

الأول: أن يكون حكم الله على ذلك قبل التشريع بحيث يكون الناس مثابين ومعاقبين بناء على ما أدركته عقولهم.

الثاني: أن يكون حكم الله عند التشريع منزلاً على ما أدركه العقل فلا ترد الشريعة بطلب قبيح ولا بالكف عن حسن.

والجواب عن الأول، بناء على رأي من لم ير في الفعل صفة حسن أو قبح، سلب: فلا مثوبة ولا عقوبة قبل بعثة الأنبياء. واختلف الذين أثبتوا للأفعال الحسن والقبح، فقال المعتزلة: نعم. وقال الحنفية: لا.

والنظر الصحيح يؤيد رأي الحنفية سمعًا وعقلاً، **أما سمعًا**: فلقول الله تعالى ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ [الإسراء: ١٥] نفت الآية بصريح اللفظ أن يكون من الله تعذيب إلى غاية هي أن يبعث رسولاً، وقال في آية أخرى بعد أن قص علينا إيحاءه للرسل: ﴿**رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾ [النساء: ١٦٥] بيَّن العلة في إرسال الرسل وهي قطع الحجة للناس على الله

بعد الإرسال فتكون الحجة بدون ذلك الإرسال ثابتة ، ويكاد هذا المعنى يقطع به من تضافر الآيات القرآنية عليه .

وأما عقلاً : فلما بيناه من أن إدراك ما في الأفعال من حسن أو قبح ليس في طاقة جميع الأفراد ، وليس من المعقول أن يعاقب إنسان على ترك فعل لم يدرك حسنه ، ولم يدعه إليه داع ، ثبتت العصمة من الخطأ ، فالعقل يقضي أن لا عقوبة على من لم يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح ، فأما الذي نظر قبل ورود الشرائع فوصل إلى أن فعلاً من الأفعال حسن يسوق إلى الناس لذة أو يدفع عنهم ألمًا ، ثم عدل عنه ، وفعل ضده ، فهو محل نظر من الجهة العقلية ولكنا إذا نظرنا إلى قول من له حق المثوبة والعقوبة ، وهو مشرع الشرائع ، جزمنا أنه لا عقوبة قبل أن تُرسل الرسل وإن كان الرجل يستحق بفعله المدح والثناء عند العقلاء .

أما مراعاة ذلك عند التشريع بحيث تكون أحكام الله ، سبحانه ، منزلة على مصالح العباد فهو أمر يكاد يكون متفقًا عليه ، ومحل الإفاضة فيه يأتي بعد حينما نشرع في الكلام على القياس ، وليس من شأننا البحث في أن هذه المراعاة واجبة كما يقول المعتزلة ، أو تفضلاً من الله سبحانه على ما يقول غيرهم من أهل السنة ، فإن ذلك من اختصاص علم التوحيد ، ولا يترتب عليه عمل ، ولكنا نقول : إن الواقع هو كذلك ، والله أعلم .

تقسيم للحنفية:

بعد أن أثبت الحنفية للأفعال حسنًا وقبحًا لذاتها ولأمر خارج عنها وقرروا أن الشارع لا يطلب من المكلفين إلا ما اتصف بحسن ، قسموا ما تتعلق به الأوامر إلى أربعة أقسام تقسيمًا استقرائيًا :

الأول: حسن لنفسه حسنًا لا يقبل السقوط ، كالإيمان فلم يسقط عن المكلف بحال ولا بالإكراه .

الثـــاني: حسن لنفسه ، ولكنه يقبل السقوط لعارض كالصلاة منعت في الأوقات الثلاثة المعلومة ، وسقطت عن الحائض والنفساء ، فصارت حرامًا لأنه عرض لها عارض خارج عن ذاتها ، أكسبها قبحًا في نظر الشارع ولكنها لم تسلب حسنها الذاتي .

الثالث: حسن لغيره وهذا الغير الذي أورث الفعل حسنًا لا اختيار للعبد فيه، بل هو بخلق الله تعالىٰ، كالزكاة والصوم والحج، فإنها إنما حسنت لسد الزكاة خلة الفقير، ولقهر الصوم النفس الأمارة بالسوء، ولشرف البيت بزيارته وتعظيمه في الحج، وأما الزكاة في ذاتها باعتبارها تنقيص المال، والصوم باعتباره كف العبد عن النعم، والحج باعتباره قطع مسافة وزيارة أمكنة معينة، فليس لها حسن. وهذا القسم ملحق بالأول لأن هذه الوسائط الحسنة مضافة إلىٰ الله فسقط اعتبارها في حق العبد حكمًا فصارت هذه الأفعال حسنة خالصة من الله جل وعلا للعبد بلا واسطة كالصلاة.

الرابع: ما حسن لغيره وليس ملحقًا بالقسم الأول، كالجهاد، والحد، فإن حسنها بواسطة دفع أذىٰ المحاربين في الجهاد، وزجر الجاني علىٰ المعاصي، وهذه الوسائط مراعاة حتىٰ لو انتفت الحرابة، انتفىٰ الجهاد، ولو انتفت الجنايات، انتفىٰ الحد، وإنما اعتبرت هذه الوسائط لأنها باختيار العبد فلم تضف إليه تعالىٰ.

والنتيجة أن من المطلوبات ما يطلب لذاته فلا يسقط بحال، ومنها ما يطلب لذاته وقد يسقط في بعض الأحوال، ومنها ما يُطلب لغيره إلا أن هذا الغير لم يعتبر فصار كالمطلوب لذاته فلا يتوقف علىٰ وجود الوسائط التي حسنته، ومنها ما يطلب لغيره وهذا الغير معتبر، فإن وجد حسن الفعل وصار مطلوبًا، وإن فقد بقىٰ الفعل علىٰ قبحه الذاتي ولم يُطلب.

وكذلك انقسم ما يتعلق به النهي إلىٰ أمر حسي وهذا نوعان:

النوع الأول: ما يكون قبحه لنفسه فلا تُقبل حرمته النسخ كالعبث والكفر.

الثاني: ما يكون قبحه لجهة لم يُرجَّح عليها غيرها وهذا أيضًا لا تقبل حرمته النسخ، ويقال: إنه قبيح لعينه شرعًا، كالزنا، وغصب الأموال، ولذلك لم يبحهما الله في ملة من الملل.

وما نهىٰ عنه من هذا القبيل لا يكون سببًا لنعمة للمجرم، لأن المجرم لا يصح أن يستفيد من جرمه شيئًا، ولذلك حرموا الوارث القاتل من الإرث والوصية.

ولما كان الحنفية من يقول بهذه القاعدة وردت عليهم اعتراضات علىٰ فروع في مذهبهم استحق فيها المجرم نعمة بسبب جرمه.

(الأول): ما قالوه: إن الزنا تثبت به حرمة المصاهرة كالنكاح، فليس لمن زنى بامرأة أن يتزوج أمها ولا بنتها، وحرمة المصاهرة نعمة لأنها تلحق الأجانب بالأمهات، والأجانب بالآباء، وقد ثبتت هذه النعمة للزاني بسبب زناه.

وقد أجابوا عن هذا الفرع بأن هذه النعمة لم تتسبب عن الزنا من حيث أنه زنا، بل من حيث إنه سبب للماء الذي هو سبب الجزئية التي تحصل بالولد المستحق الكرامات ومنها حرمة المحارم، فقام الفعل مقام الولد من إقامة السبب الظاهر المفضي إلى المسبب الخفي مقامه كما في الوطء الحلال، لأن الوقوف على حقيقة الحمل متعذر، والولد عين لا معصية فيه، فكان الولد في الحقيقة هو سبب هذه النعمة.

(٢) قالوا إن: الغاصب يملك المغصوب متى هلك أو حصل فيه ما يزيل اسمه، وقال بعضهم: إن الملك يثبت من وقت الغصب حتى ينفذ فيه بيع الغاصب ويسلم الكسب له، والملك نعمة وقد ثبتت نتيجة جرم وهو التعدي على ملك الغير المنهي عنه.

وأجابوا عن ذلك بأن الغصب عند فوات المغصوب يكون سببًا للضمان، جبرًا لما فات المالك، والضمان يستدعي تقدم الملك حتى لا يكون المغصوب منه في وقت واحد مالكًا للعين المغصوبة وقيمتها، فكان الغصب سببًا للملك غير مقصود بل بواسطة سببية للضمان الذي يستدعي الملك.

(٣) قالوا: إن المحارب متى أخذ منا شيئًا وأحرزه في دار الحرب ملكه حتى لو ظفرنا به لم نرجعه إلى صاحبه، بل نعده من الغنائم.

والجـــواب: إنما نمنع أن يكون هنا نهي إما بناء على عدم خطابهم بفروع الشريعة وإما أنه حين ملكه كان مباحًا لأن ملك المسلم قد انتهى بزواله لما زالت عصمته بإحراز الحربي إياه في دار الحرب، وإنما كان الإحراز بدار الحرب مزيلاً للعصمة، لأن ولايتنا منقطعة عنهم، فكان استيلاؤهم على هذا المال كاستيلائهم على الصيد المباح، فعلم من ذلك أن ابتداء الاستيلاء الذي هو محظور لم يكن

سببًا للملك، وإنما السبب بقاء الاستيلاء إلىٰ حين الإحراز، وحينئذ يصير كأنه استولىٰ علىٰ مال غير معصوم ابتداء بدار الحرب فيصلح سببًا للملك لأن الأفعال الممتدة، ومنها الاستيلاء، تعطىٰ حالة بقائها من الحكم ما يعطىٰ لابتدائها كأنها تحدث ساعة فساعة.

(٤) قالوا : إن المسافر العاصي بسفره، كالقاصد معصية يتمتع بالترخص والترخص نعمة منحها الشارع، فقد اكتسب هذا بجريمته نعمة.

والجواب :إن النهي في سفر المعصية لم يكن لذات السفر، وإنما هو لما جاوره من قصد العصيان، وليس العصيان لازمًا للسفر إذ قد لا تتم المعصية وينظر بعد ذلك في حكم العاصي بنفس السفر كالفار من الزحف.

وعلى الجملة فالقاعدة الثابتة التي لا نزاع فيها : إن الجريمة لا يكتسب بها صاحبها نعمة فلا تكون سببًا لذلك بحال من الأحوال، وكل ما شذ عن ذلك من فروع المذاهب يضطر المحامون عنه أن يجتهدوا في عدم خروجه عنها، لأن القاعدة مجمع عليها. وسترىٰ لذلك نوع استيفاء في الكلام علىٰ الأسباب.

الثـــاني: من متعلقات النهي أمور شرعية، وهذه لا يكون النهي واردًا عليها لذاتها، لأن الفرض أن الشارع وضع أصلها سببًا ليتم بناؤها عليها، فالنهي عنها يكون لأسباب خارجة عن ذاتها، وبناء علىٰ ذلك تثبت فيها الحرمة لمخالفة المطلوب، ولا يمنعها ذلك من انعقادها سببًا لنعمة إلا إذا كانت النعمة المترتبة عليها هي الحل، كالنكاح، فإنه ينافي مقتضىٰ النهي، فلا يترتب علىٰ هذا السبب أثره. وترىٰ تفصيل هذا الموضوع في فصل الصحة والفساد.

❊ ❊ ❊

تقسيم آخر لمتعلقات الأحكام

تنقسم متعلقات الأحكام إلى أقسام:

الأول: حق الله تعالى خالصًا وهو ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد نسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه. وهذا القسم يتنوع بالاستقراء إلى ثمانية أنواع:

(أ): عبادات محضة كالإيمان والصلاة والصوم، والزكاة والحج والعمرة والجهاد. وفي عد الزكاة من هذا القسم نظر سيأتي توضيحه.

(ب): عبادات فيها معنى المؤنة وذلك صدقة الفطر. وكونها عبادة ظاهرة، أما معنى المؤنة فيها فلأنها وجبت على المكلف بسبب غيره وهو من يليه ويمونه ولذلك لم يشترطوا لها كمال الأهلية كما اشترط في العبادات الخالصة فلذلك وجبت في مال الصبي والمجنون عند أبي حنيفة وأبي يوسف، ورجح محمد وزفر فيها معنى العبادة فلم يوجباها في مالهما.

وليس يظهر لي فرق بين صدقة الفطر أو زكاة المال لأن كلاً منها عبادة وجبت للمستحقين من الأصناف الثمانية، وإن اختلفت الأسباب، فزكاة المال بسبب المال النامي، وزكاة الفطر بسبب ما عند الإنسان من الوفر، إلا أن الشارع أمر المكلف أن يؤدي الزكاة عن نفسه وعمن يمونه من النفوس متى كان غنيًا، فكلا العبادتين حق مالي فكان من اللازم أن يرجح ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله من وجوبهما في مال الصبيان والمجانين.

(جـ): مؤنة فيها معنى القربة كالعشر في الأراضي العشرية، أما كونه مؤنة فلأن المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الأرض بأيدينا وصلاحها إنما هو بالعشر إذ لو لم يدفع لم تكن هناك سبيل إلى عمارتها، ولا لذب العدو عنها، وأما كونه عبادة

فلأنه متعلق بالنماء كتعلق الزكاة، أو لأن مصرفها كمصرف الزكاة، ولما كانت الأرض هي الأصل كان جانب المؤنة راجحًا.

ولما فيه من معنىٰ العبادة لا يوضع علىٰ الكفار ابتداء لأن الكفر ينافي القربة، وإذا اشترىٰ الكافر أرضًا عشرية لا يبقىٰ عليه العشر عند أبي حنيفة. وخالفه محمد في البقاء قياسًا علىٰ الخراج إذ العلة فيها متحدة وهي المؤنة والعبادة تابعة فلا يثاب الكافر إذا دفع العشر، ورأي أبي حنيفة أن الأرض تصير خراجية بعد شرائه إياها، ورأي أبي يوسف أنه يضعّف عليه العشر كما فعل عمر رضي الله عنه مع بني تغلب.

(ع): مؤنة فيها معنىٰ العقوبة وذلك الخراج، أما كونها مؤنة فلما قلنا في العشر وأما كونها عقوبة فلما فيها من الانقطاع عن الجهاد بسبب الزراعة فكان في الأصل صغاراً ولذلك لا يوضع علىٰ المسلم ابتداء لكن لو اشترىٰ أرضًا خراجية تبقىٰ علىٰ ما هي عليه ترجيحًا لجانب المؤنة.

(تنبيه): أصل الخراج في الإسلام من وضع عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإنه لما استولىٰ المسلمون علىٰ سواد العراق وصار في حوزتهم أراد بعض الغانمين أن يُقسَّم بينهم باعتباره ملكًا آل إليهم أربعة أخماسه حسب قانون الغنائم، ولكن ذلك لم يرض عمر لما فيه من الأضرار العظيمة فاختار أن يبقي الأرض بأيدي أهلها علىٰ أجرة يأخذها منهم وسمىٰ ذلك خراجًا فكأنه وقف تلك الأراضي علىٰ المصالح العامة للمسلمين وأجرها لمن هي في أيديهم إجارة لا مدة لها، وتركها بأيديهم يتوارثون الانتفاع بها ويؤدون ما قدر عليهم من خراجها وبذلك لا يظهر معنىٰ للعقوبة في الخراج وإنما لا يبتدأ به المسلم لأنه ملك لما تحت يده من أول الفتح إذا فرض ذلك لسبب من الأسباب، ولذلك قالوا: إن الأرض إذا انتقلت ممن هي في يده حين الفتح إلىٰ مسلم يبقىٰ الخراج عليه لأنه حق الأرض.

(هـ): حق قائم بنفسه، ومعنىٰ ذلك أنه لم يتعلق بالذم بسبب مقصود وضع

له يجب باعتباره أداؤه، وذلك خمس الغنائم والمعدن والكنز، فأما الغنائم فلأنها بالحيازة صارت حقًّا لله إلا أنه جعل أربعة أخماسها للغانمين واستبقىٰ الخمس لمن سماهم في كتابه. وأما المعدن والكنز فلأنه لا حق لأحد فيهما وقد جعل الشارع أربعة أخماسهما للواحد وبقي الخمس فأمر بصرفه لمن ذكر في كتابه. فهذا الخمس المستبقىٰ حق قائم بنفسه، تفضل الله به علىٰ مستحقيه فلم يلزم أن يؤدىٰ طاعة لأن الفعل غير مقصود وإنما المقصود المال، ولذلك قالوا: إنه لا يحرم علىٰ بني هاشم لأن الزكاة إنما حرمت عليهم لأنها أوساخ الناس حيث تؤدىٰ بها قربة، أما هنا فلا.

(و): عقوبات كاملة وهي الحدود: حد الزنا، وحد السرقة، وحد الشرب.

(ز): عقوبة قاصرة، وهي حرمان القاتل الإرث من المقتول، وإنما جعل هذا حقًّا لله لأن ما يجب للعبد تعويضًا بالتعدي عليه لابد أن يكون فيه نفع له وليس في الحرمان نفع للمقتول فلم يبق إلا كونه حقًّا لله، وأما كون العقوبة قاصرة فلأنها لم يلحق القاتل بسببها ألم في بدنه ولا نقصان في ماله.

(ح): حقوق فيها معنىٰ العبادة والعقوبة كالكفارات. أما معنىٰ العبادة فلأنها تؤدىٰ بما هو عبادات محضة من عتق، أو صيام، أو صدقة، ويشترط فيها النية، ولا تقبل النيابة، وأما معنىٰ العقوبة فلأنها لم تجب إلا أجزية علىٰ أفعال ولذلك سميت كفارة لأنها ستارة للذنوب، وجهة العبادة غالبة في الكفارات ما عدا كفارة الفطر في نهار رمضان فإنهم غلبوا فيها معنىٰ العقوبة لأن وجوبها مقيد بالفطر العمد حتىٰ يكون حرامًا، والحرام هو المثير للعقوبة وإنما لم تكن العقوبة كاملة لأن الصوم لم يصر حقًّا تامًّا مسلمًا لصاحب الحق وقعت الجناية عليه،

ولقصر معنى العقوبة تأدت بالصوم والصدقة وشرطت النية .

ولغلبة معنى العقوبة في كفارة الفطر تفرع عندهم درؤها بالشبهة كما تدرأ الحدود بها وفرّعوا على ذلك فروعًا تُنظر في كتب الفقه .

الثاني: من متعلقات الأحكام حقوق العباد الصرفة كضمان المتلفات وملك المبيع وما شاكل ذلك من الحقوق .

الثالث: ما اجتمع فيه الحقان ، وحق الله غالب وهو حد القذف لأنه من حيث يصلح العالم بمنع الفساد منه ، حق الله لأنه عام لا يختص به إنسان دون إنسان ، ومن حيث إن فيه صيانة العرض ودفع العار عن المقذوف ، حق العبد لأنه هو الذي ينتفع به على الخصوص ، ولما فيه من حق الله ليس للمقذوف إسقاطه لأنه ليس للعبد إسقاط حق الله بدليل أن الإجماع منعقد على عدم سقوط العدة بإسقاط الزوج لما فيها من حق الله .

ولا يجوز للمقذوف أن يقيمه بنفسه لأن حقوق الله لا يستوفيها إلا الإمام .

الرابع: ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب ، وهو القصاص ، وإنما أخذوا هذا من تجويز الشرع العفو لولي الدم .

واعلم أنه قد يترجم عن حق الله بما فيه المصلحة العامة وعن حق العبد بما فيه المصلحة الخاصة ، ويتفرع على اعتبار المطلوبات حقوقًا لله أو حقوقًا للعبد أو مشتركة وأحدهما راجح فروع فقهية كثيرة ، وليس الفقهاء على اتفاق في اعتبار المطلوبات .

وما ذكرنا من مناط الاعتبار ، وهو عموم المصلحة وخصوصها ، يسهل لك وجه البحث والوقوف على الحق .

الحكم التكليفي(١) :

(الحكم التكليفي خمسة أنواع: إيجاب، وندب، وتحريم، وكراهة، وتخيير، وأثرها في الأفعال: الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة، والإباحة).

نظر الأصوليون في أنواع الخطاب الشرعي فوجدوها بالاستقراء خمسة :

الأول: ما يُطلب به فعل غير كف طلبًا حتمًا وهذا سموه إيجابًا نحو : ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [النساء: ٣٦]، ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ [البقرة:١٩٩]. وأثر الإيجاب في الفعل الوجوب.

الثاني: ما يطلب به الكف عن الشيء طلبًا حتمًا وهذا سموه تحريمًا، نحو: ﴿فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، ﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] وأثر التحريم في الفعل الحرمة.

الثـالث: ما يطلب به فعل غير كف طلبًا غير حتم. وعدم التحتيم يستفاد من قرائن تحتف بالطلب فتصرفه عن كونه للإيجاب نحو: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] صرفه عن الإيجاب قوله في آخر الآية: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣] وسموا هذا ندبًا وسموا صفة الفعل التي هي أثر الخطاب كذلك ندبًا.

الـرابـع: ما يطلب به الكف عن فعل طلبًا غير حتم. وعدم التحتيم كذلك يستفاد من قرائن تحتف بالطلب فتصرفه عن كونه للتحريم نحو: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] فإن هذا بمنزلة لا تبيعوا. وقد صرفه عن التحريم أن النهي إنما هو لأمر خارج عن المنهي عنه وسموا هذا كراهة، وكذلك سموا صفة الفعل التي هي أثر ذلك الخطاب.

الخـامس: ما يخير فيه الشارع بين أن يفعل وألا يفعل، وسموا هذا الخطاب إباحة وكذلك سموا صفة الفعل.

---

(١) انظر: «مذكرة الشنقيطي» (ص/ ٣٠).

(٢) انظر: «المحصول» (١/ ١٠٧)، و«إحكام الأحكام» للآمدي (١/ ٨٤).

وجعل الحنفية الاقتضاء الحتم للفعل غير الكف نوعين بحسب الطريق الذي به علمنا الخطاب، فإن كان طريقًا يفيد العلم كالتواتر كان الطلب فرضًا، وإن كان يفيد الظن كأخبار الآحاد كان الطلب إيجاباً[1] . ولو كان هذا الفرق في التسمية فقط لعددناه خلافًا لفظيًّا كما قال ابن السبكي في «جمع الجوامع»، ولكن الحنفية رتبوا على ذلك آثارًا فقهية كما قالوا: إن ترك القراءة في الصلاة يبطلها لأن الأمربها أمر قرآني: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] وترك قراءة الفاتحة بعينها في الصلاة لا يبطلها لأن الأمر بها ثبت بخبر واحد وهو يفيد الظن. والتفرقة، بهذا الاعتبار، غريبة لأنه يترتب عليها أن يكون العقل ذا حكمين مختلفين بالنسبة لنا وللصحابي الذي روى الحديث وبالنسبة لنا مع النبي ﷺ فإن الصحابي الذي روى الحديث لا شك عنده في صحته لسماعه إياه من النبي ﷺ فالفعل بالنسبة إليه فرض تبطل صلاته بتركه وكذلك بالنسبة للنبي ﷺ وأما بالنسبة لنا فهو واجب لا تبطل الصلاة بتركه لأن الخبر به لا يفيدنا علمًا بل ظنًّا، وأكثر من ذلك أن يكون مختلف الحكم بالنسبة إلى الصحابة أنفسهم فهو على بعضهم فرض وعلى الآخرين واجب وليس ذلك الاختلاف نتيجة من نتائج الاجتهاد حتى يغتفر وإنما هو فرق لم يقم عليه دليل لأنه لم يثبت عن الشارع تفرقة بين موجب أمر وأمر في غير الحج.

وافق الأئمة الآخرون على تقسيم الطلب حتمًا إلى فرض وإيجاب في الحج لكن لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ما روى عن الشارع في بعض أفعال الحج أن تركها مفسد له فسميت أركانًا، وفي بعضها أن تركه غير مفسد ويجبر بدم فسميت واجبات والناس كلهم في ذلك سواء.

---

(١) انظر: «أصول السرخسي» (١/ ١١٠)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ٨٦)، و«شرح الكوكب المنير» (١/ ٣٥١). وقد وردت عن الإمام أحمد عدة نصوص فيها التفريق بين الفرض والواجب، ومدرك الإمام فيها غير مدرك الأحناف ـ غير أن مجموعها لا يساعد على القول بأن هذا الفرق كان تقعيدًا ثابتًا مطردًا عنه وانظر: «العدة» لأبي يعلى (٢/ ٣٧٦ ـ ٣٨٤)، و«المسودة» (ص/ ٥٥)، و«جامع العلوم والحكم» (٢/ ١٥٣ ـ ١٥٥)، و«القواعد والفوائد الأصولية» (ص/ ٦٣)، و« روضة الناظر»(١/ /٧٨ـ٧٩).

وجعل الحنفية الاقتضاء الحتم للكف قسمين باعتبارهم المتقدم فما ثبت بطريق قاطع تحريم وما ثبت بطريق مظنون كراهة تحريم فصارت الأحكام عندهم سبعة لا خمسة.

وبهذا تكون أفعال المكلف واجبة ومفروضة - مندوبة - حرامًا ومكروهة كراهة تحريم - مكروهة كراهة تنزيه - مباحة[١].

الواجب وتقاسيمه [٢]:

الواجب ما أشعر بالعقوبة على تركه [٣] وفيه تقاسيم:

اختلف الأصوليون في تعريف الواجب اختلافًا كثيرًا فقيل: هو ما يعاقب تاركه، وقد ردَّ هذا التعريف بما عفي عن تركه فيكون التعريف غير منعكس لأنه يخرج عن المعرف ما هو منه.

وقيل: ما يخاف العقاب على تركه.

وأورد عليه ما ليس بواجب في نفس الأمر وشك المجتهد في وجوبه فيكون التعريف غير مطرد لأنه يدخل فيه ما ليس منه، وأورد عليه أيضًا ما هو واجب في نفس الأمر وشك ابتداء في عدم وجوبه أو ظن عدم وجوبه فإنه لا يخاف العقاب بتركه مع أنه واجب فيكون التعريف أيضًا غير منعكس.

وأحسن تعريف له ما اختاره الغزالي، وهو ما ذكرناه، والمراد بقوله: أشعر[ما][٤] عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى مستنبط أو فعل أو إشارة.

ومعنى ذلك أنه سبب للعقاب في الآخرة وجواز العفو لا يمنع السببية، لأن العفو يعتبر مانعًا من تأثير السبب إذ أن شرط تأثيره عدم المانع.

وللواجب تقاسيم نوضحها في المسائل الآتية:

---

(١) انظر: «أصول السرخسي» (١/ ١١٠ - ١١٣).

(٢) انظر: «شرح الإسنوي» (ص/ ٢٥)، و«تيسير التحرير» (٢/ ١٨٧ - ٢١٥).

(٣) هذا الحد هو الذي اختاره الغزالي في «المستصفى» (١/ ٧٠).

(٤) زيادة لا بد منها لاستقامة الكلام.

القسم الأول:

(الواجب :إما مطلق وإما مؤقت، فالمطلق :ما لم يقيده الشارع بوقت محدد من العمر كالكفارات، والمؤقت :ما قيده الشارع بوقت محدود كالصلاة وصوم رمضان).

والوقت المعين لفعل الواجب ثلاثة أنواع: موسع، مضيق، ذو شبهين.

فالموسع، ويسميه الحنفية ظرفًا[1] ، هو ما يزيد عن مقدار الواجب ووسع على المكلف أن يأتي بالواجب في أي ساعة شاء منه كأوقات الصلوات الخمس).

وقد اتفقوا على أن هذا الوقت سبب لوجوب الواجب فيه أي علامة عليه وشرط لصحته فلا يجب قبل دخوله ولا يصح التعجيل به، واتفقوا أيضًا على جواز فعل الواجب في أية ساعة شاء المكلف من الوقت وأنه لابد من نية فعل الواجب.

وبعد هذا الاتفاق اختلفوا في جزء الوقت الذي يكون سببًا للإيجاب أي علامة على توجه خطاب الشارع للمكلف. فقال الجمهور: إن أول أجزاء الوقت هو علامة توجه الخطاب، فمتى ابتدأ صار المكلف مطالبًا بالفعل مخيرًا في جميع أجزاء الوقت وهذا متى كان متأهلاً للتكليف أول الوقت فإن لم يكن كان السبب الجزء الذي يزول فيه المانع من الوقت، فإذا استغرق المانع جميع أجزاء الوقت لم يتوجه خطاب ولم يكن وجوب[2] .

والدليل على أن الجزء الأول هو العلامة لتوجه الخطاب قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] فقد جعل الدلوك علامة على توجه الخطاب في قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ﴾ إلى المكلف ولما بينت السنة أوائل الأوقات وأواخرها دل ذلك على التوسيع على المكلف.

---

(١) «أصول السرخسي» (١/ ٣٠) وما بعدها.

(٢) ومن صور هذا المانع: أن يكون نائمًا من دخول وقت الصلاة إلى خروجه.

وينتج عن هذا الأصل أن المكلف متى صادفه جزء من الوقت خلا فيه من موانع التكليف استقر الواجب في ذمته وإذا لم يكن فلا وجوب . وقد ورد على ذلك نائم كل الوقت فإنه يجب عليه فعل واجب الوقت بعد أن يستيقظ إجماعًا .

والجواب أنه وهو نائم لم يتوجه إليه خطاب ولم يستقر في ذمته شيء بدليل أنه لو مات قبل استيقاظه لم يكن آثمًا بالإجماع وإنما وجب عليه الفعل بعد التنبه بقوله ﷺ : «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها**»(١) فهو خطاب موجه إليه بعد تنبهه ووقته وقت ذكراه بدليل قوله : «**فإن ذلك وقتها**» .

وقال الحنفية: السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت فإن لم يؤد تعين الجزء الأخير الذي يسع الوقت للسببية وبعد خروج الوقت تضاف السببية إلى جملة الوقت(٢) .

والذي دعاهم إلى تشكيل الأصل بهذا الشكل فروع مذهبية . منها أن الشخص إذا كان مكلفًا أول الوقت ثم وجد مانع التكليف في أثنائه واستمر إلى آخره لم يجب الفعل ، كأن حاضت المرأة ونفست أثناء الوقت فلو جعل سبب الطلب هو الجزء الأول لكان الواجب قد استقر في ذمتها ولا تتفرغ الذمة إلا بفعل الواجب أداء أوقضاء . ومنها أن الشخص إذا لم يكن مكلفًا أول الوقت ثم زال المانع عنه في آخره استقر الفعل في ذمته . فعليه إما أداؤه أو قضاؤه كأن كان صبيًا في أوله ثم بلغ في أثنائه أو آخره ولو كان الجزء الأول هو سبب وجوب الأداء ما وجب عليه شيء . ومنها أن الإنسان يجوز له أن يؤدي عصر يومه في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس ولا يجوز له أن يقضي فيه عصر أمسه ولو كان السبب بعد فراغ الوقت هو آخر جزء منه لما منع من ذلك مانع لأن الواجب حينئذ كان يكون قد وجب ناقصًا لنقصان سببه فيقضي في الوقت الناقص .

---

(١) أخرجه مسلم [٦٨٠] من حديث أبي هريرة وفي آخره : «فإن الله تعالى قال : «وأقم الصلاة لذكري» . بدلاً من : «فإن ذلك وقتها» وله شاهد عند مسلم [٦٨١] .

(٢) ومعناه : أن سبب وجوب الصلاة على المكلف ليس هو مجرد دخول الوقت وإنما هو مجرد الشروع في أدائها ، فإن لم يشرع فإن الصلاة لا تجب في حقه إلا حين لا يبقى من الوقت إلا ما يسع لأدائها .

فليكون الأصل منطبقًا على هذه الفروع قالوا: إن السبب في وجوب الأداء هو الجزء الأول إن اتصل به الأداء فإن لم يتصل به الأداء انتقلت السببية إلى ما يليه.

وهكذا حتى إذا بقي من الوقت ما لا يسع إلا الصلاة تعين للسببية، فإن خرج الوقت ولم يصل أضيفت السببية إلى جملته. ولا يكفي لصحة الأصل مجرد انطباقه على فروع المذهب بل لابد أن يكون معقولاً يقوم عليه الدليل وربما كانت هذه الفروع مبنية على قواعد أخرى. رأيت كيف جعلوا اتصال الأداء بجزء الوقت معرفًا لسببيته فصارت العلامة التي تدل على توجه الخطاب محتاجة في بيانها إلى الفعل الذي خوطب المكلف أن يفعله وهذا عكس وضع العلامة حتى قال ابن الهمام[1] : وقولهم هذا يصير أبعد من المذهب المرذول وهو أن التكليف مع الفعل لقولهم: إن الطلب لم يسبق الفعل.

ولم يمكنهم أن يسلبوا عن أول أجزاء الوقت السببية أصلاً. وإنما قالوا: إنه سبب لوجوب لا طلب فيه، وليس من السهل أن يفهم هذا وإنما هو من التكلف كما قال ابن الهمام على أنه لا يتفق مع آية: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ فإن الذي جعل الدلوك علامة له هو توجه أقم الصلاة إلى المكلف، وهذا بدون ريب طلب فالدلوك علامة الطلب وأثره وجوب الأداء واشتغال ذمة المكلف.

وبينت السنة أن الأداء على التوسع لا على الفور. فالصحيح ما ذهب إليه الجمهور.

(الثاني :الوقت المضيق وهو ما لا يسع شيئًا آخر من جنس الواجب كرمضان)

المضيق : من الوقت: هو ما يساوي الواجب ويسميه الحنفية معيارًا[2] ، ومثاله رمضان عينه الشارع لأداء فريضة الصوم، فلا يجوز أن يؤدى فيه غير ما عينه الشارع له وهذا القدر متفق عليه، إلا أن الحنفية فرّعوا على ذلك أنه متى حصل الصوم بنيته في أيام هذا الشهر انصرف إلى فرض الشهر سواء نواه الصائم بعينه أو نوى غيره أو أطلق، قالوا: لأن الجهة تُلْغى في نية المباين فيبقى الصوم

---

(١) «تيسير التحرير» (٢/١٩٧).
(٢) «أصول الجصاص» (١/٣١١).

المطلق وبه يصاب الصوم المفروض، وخالفهم الجمهور في ذلك فاشترطوا نية التعيين لأن نفي شرعية غير الصوم المعين في رمضان إنما يوجب عدم صحة ذلك الغير فيه إذا نواه وعدم صحته لا يلزم منه وجود نية ما يصح فيه والصائم يعلن أنه لم يرده فلو ثبت وقوع صومه عن رمضان ثبت جبراً عنه وهذا يبطل الفرض لأنه يلزم في صحته الاختيار ومن هنا اختار ابن الهمام مذهب الجمهور.

وسياق دليل الجمهور لا يمنع أن نية الصوم المطلق يصاب بها الفرض؛ لأن المكلف إنما كلف أن يصوم في هذا الشهر فإذا نوىٰ الصوم لم يقم دليل علىٰ أنه يريد مخالفة إرادة الشارع بل القرينة قائمة علىٰ أنه يريد بصومه أداء المفروض عليه أما إذا نوىٰ نية مباينة فقد ظهر منه إرادة تلك المخالفة فيكون عمله مردوداً عليه.

قال أبو حنيفة رحمه الله: إنما يصاب صوم رمضان بأيّ نية إذا كان الصوم فيه محتماً علىٰ الصائم وإلا (بأن كان مريضًا أو علىٰ سفر) اختلف الحكم فالمسافر إذا نوىٰ واجبًا آخر وقع عما نوىٰ لأن الشارع أثبت له الترخص وهو يكون في الميل إلىٰ الأخف والأخف عنده صوم الواجب الآخر لأنه دين يريد تفريغ ذمته منه وبناء علىٰ هذا التعليل إذا نوىٰ نفلاً انصرف الصوم إلىٰ رمضان لأن صوم التطوع ليس أخف إذ لا يسقط شيئًا مما في ذمته.

وعلله آخرون بأن انتفاء فرض الوقت إنما هو حكم تعيين الشارع هذا الوقت لأداء الفرض ولا تعيين علىٰ المسافر لأنه مخير فيه بين الأداء والتأخير إلىٰ ما بعده فصار رمضان في حقه كشعبان. وبناء علىٰ هذا التعليل إذا نوىٰ نفلاً وقع عما نوىٰ، والمريض الذي يضره الصوم كالمسافر.

وإذا كان تعيين الوقت للصوم من العبد لا من الله كوقت النذر المعين تأدىٰ الصوم فيه بنية مطلقة وبنية النفل ولا يتأدىٰ بنية واجب آخر فرقًا بين ولاية الله وولاية العبد، لأن ولاية الله مطلقة كاملة فله إبطال ما للعبد وما عليه فأبطل صلاحية رمضان لغير صومه.

الثالث: الوقت ذو الشبهين: وهو وقت الحج

وقت الحج يشبه المعيار من جهة أن العام لا يسع إلا حجًا واحدًا، ويشبه الظرف من جهة أن أشهر الحج لا تستغرقها أعماله، وفرع الحنفية على الشبه الأول أن الحج المفروض يتأدىٰ بمطلق النية لظاهر حال المكلف أنه يؤدي الواجب قبل التطوع وعلىٰ الشبه الثاني أنه يقع عن النفل إذا نواه.

الأداء والقضاء والإعادة(١)

(الأداء: فعل الواجب في الوقت المقدر له شرعًا. والإعادة: فعله ثانيًا في الوقت لعدم كمال الأول. والقضاء: فعله بعد الوقت).

الواجب إن ابتدئ فعله في الوقت فهو أداء سواء أتمه فيه أو خارجه. واشترط الشافعية في الصلاة أن يأتي بركعة منها على الأقل في الوقت. وإن فعل أولاً صحيحًا غير كامل ثم فعل ثانيًا فإعادة، فإن وقع الفعل الأول غير صحيح لم يسم الثاني إعادة لأن الأول لا وجود له لفساده. وإن ابتدئ فيه بعد انتهاء الوقت فقضاء، وكذلك عند الشافعية إذا ابتدأ بالصلاة في الوقت ولم يأت بركعة حتى خرج الوقت.

وقضاء الواجب واجب إجماعًا إلا أنهم اختلفوا في الموجب، أهو الخطاب الذي وجب به الأداء أم هو خطاب جديد؟ قال الجمهور بالثاني، وقال الحنفية بالأول. والخلاف لا يترتب عليه عمل.

وحجة الجمهور أن الشارع جعل الوقت علامة على توجه خطاب إلى المكلف هو طلب الفعل مقيدًا بالوقت لمصلحة في ذلك ولعل فعل المطلوب بعد خروج الوقت ينافي تلك المصلحة.

وقال الحنفية: إن السبب علامة على اشتغال ذمة المكلف بالواجب فلا تتفرغ

(١) انظر: «تيسير التحرير» (٢/ ١٩٩)، و«كشف الأسرار» (١/ ١٣٤)، و«نهاية السول» (ص/ ٢٨)، والإبهاج. (١/ ٧٥)

إلا بفعله فإذا فعله في الوقت فقد أدىٰ ما طلب منه كما طلب وإن فات الوقت بقيت الذمة مشغولة فيجب تفريغها بالقضاء .

ويرد علىٰ رأي الجمهور أنه لو كان وجوب القضاء محتاجًا إلىٰ أمر جديد لما وجب قضاء الصلاة المتروكة عمداً لوجود الدليل علىٰ وجوب القضاء لما ترك بسبب النوم أو النسيان وهو قوله عليه السلام : «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**» ولم يوجد نص يطالب بقضاء المتروكة عمداً مع أنهم أجمعوا علىٰ وجوب القضاء [1] إلاما شذ به ابن حزم[2] بعد انعقاد الإجماع . وقد يجاب عن ذلك بأن إجماع الفقهاء دليل علىٰ وجود خطاب بذلك لما سيأتي تحقيقه في الإجماع من أنه لا إجماع إلا عن مستند[3] .

وأورد الحنفية علىٰ رأيهم فرعًا من فروع مذهبهم وهو أنه إذا أنذر أن يعتكف رمضان المعين ثم فات رمضان ولم يعتكف فإنه يجب عليه أن يعتكف صائماً وهو لم يوجب بالنذر ذلك الصوم فلابد أنه وجب بشيء جديد .

وأجابوا عن ذلك: بأن الصوم شرط ضروري للاعتكاف تابع له فكأنه لما نذر الاعتكاف نذر معه الصوم إلا أنه امتنع إيجابه له في خصوص رمضان لحصول المقصود بصومه فلما فات ظهر أثر النذر في إيجاب الصوم ولزم أن لا يقضي في رمضان آخر ولا في صوم واجب بسبب آخر سوىٰ قضاء رمضان الذي نذر فيه الاعتكاف .

والراجح من المذهبين: مذهب الجمهور ؛ لقوة دليلهم ولأن تفريع وجوب القضاء علىٰ شغل الذمة غير لازم، لأن الذمة مشغولة بأمر معين وهو أداء الواجب في وقته فإذا لم يفعل فقد فات الوقت وحقت العقوبة إلا إذا دل الدليل علىٰ خلاف ذلك .

---

(١) انظر : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» (١/ ٤٣٣)، و«المغني» (٢/ ٣١٣).

(٢) انظر : «المحلىٰ» (٢/ ٢٣٥) وقد وافقه علىٰ قوله شيخ الإسلام ابن تيمية كما في «الفتاوىٰ» (٩/ ١٢٢). وابن القيم كما في «الصلاة وحكم تاركها» (ص/ ٧٠) وعلىٰ هذا القول علماء الحجاز المعاصرون والشيخ الألباني .

(٣) وقد استدل الجمهور لمذهبهم بعدة أدلة أظهرها قول النبي ﷺ : «فدين الله أحق أن يقضىٰ » وانظر : «مذكرة الشنقيطي» (ص/ ٣٥٠).

وقسم **الحنفية الأداء** :إلىٰ كامل، وقاصر، وأداء في معنىٰ القضاء :

فالأداء الكامل في العبادة: أن يؤدي المطلوب مستجمعًا للأوصاف الشرعية كالصلاة جماعة .

والأداء القاصر: أن يؤديه غير مستجمع لتلك الأوصاف كأن يصلي منفردًا .

والأداء في معنى القضاء مثلوا له بمن دخل مع الإمام في صلاته ثم فاته الإمام لسبب من الأسباب كنوم وسبق حدث فإذا فعل ما فاته بعد فراغ الإمام فهو أداء في معنىٰ القضاء . أما كونه أداء فلأنه فعل في الوقت، وأما كونه في معنىٰ القضاء فباعتبار فواته مع الإمام بسبب فراغ الإمام .

وبنوا علىٰ كونه يشبه القضاء أنه لا يقرأ فيه ولا يسجد إذا سها وإذا كان مسافرًا فنوىٰ الإقامة قبل أن تتم صلاته لا يتغير فرضه من الثنائية إلىٰ الرباعية لأن القضاء لا يتغير بالمغير لأنه مبني علىٰ الأصل وهو لم يتغير لانقضائه والخلف لا يفارق الأصل في الحكم فكذا ما في معنىٰ القضاء .

والأداء الكامل في حقوق العباد مثاله رد عين المغصوب علىٰ الوجه الذي غصبت عليه، والأداء القاصر كرده مشغولاً بجناية جناها تستحق بها رقبته أو طرفه أو مشغولاً بدين بسبب استهلاكه مال إنسان في يده .

والأداء الذي يشبه القضاء :مثاله ما إذا سمي لامرأة عبدًا مملوكًا لغيره حين التسمية وبعد التسمية اشتراه وسلمه لها فإن هذا أداء لكونه عين ما وجب عليه ولذا تجبر المرأة علىٰ استلامه إذا أبت ويشبه القضاء لأن الزوج بعد شرائه للعبد انتقل ملكه إليه لا إلىٰ الزوجة ولذا ينفذ فيه عتقه ولا ينفذ العتق منها وتبدل الملك بمنزلة تبدل العين .

وقسموا القضاء إلى: قضاء بمثل معقول ،وبمثل غير معقول، وقضاء يشبه الأداء .

فأما القضاء بمثل معقول في العبادات فمثاله قضاء الصوم بالصوم والصلاة بالصلاة، وفي حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل أو بالقيمة وهي مثل في المعنىٰ .

والقضاء بمثل غير معقول في العبادات كقضاء الصوم بالفدية عند العجز المستدام. والمراد بعدم معقوليته: إن العقل لا يستقل بدرك المماثلة بين الأصل والخلف، وفي حقوق العباد ضمان النفس والأطراف بالمال في القتل الخطأ وشبه العمد لأنه لا مماثلة بين النفس والأطراف وبين المال لا في الصورة ولا في المعنىٰ.

والقضاء الذي يشبه الأداء في العبادات مثاله قضاء تكبيرات العيد في الركوع إذا أدرك الإمام فيه وخاف أن يرفع رأسه منه لو اشتغل بها فإنه يكبر للافتتاح ثم للركوع ثم يأتي بتكبيرات العيد فيه علىٰ خلاف لأبي يوسف في ذلك، وفي حقوق العباد كما إذا سمي لامرأة عبداً غير معين ثم أعطاها قيمته ولشبه ذلك بالأداء أجبرت المرأة علىٰ أخذ القيمة إذا أبت وإنما كان ذلك الشبه من قبل أن القيمة تزاحم المسمىٰ لأنها هي المعرفة له لجهالته وصفاً.

التقسيم الثاني

(الواجب إما على العين وإما على الكفاية، فالأول: ما يطلب حصوله من كل فرد من أفراد المكلفين به، والثاني: ما يقصد حصوله من غير نظر إلى فاعله)[1].

الواجبات التي كلف بها الشارع قد يطلب حصولها من كل فرد علىٰ حدته كالصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها وتسمىٰ هذه واجبات عينية. وقد يطلب حصولها من غير نظر إلىٰ من يفعلها كالصنائع المختلفة، وبناء المستشفيات، والقضاء، والإفتاء، وبدء السلام، ورده، والصلاة علىٰ الموتىٰ وغير ذلك. وتسمىٰ هذه واجباً علىٰ الكفاية.

وقد اتفق الفقهاء علىٰ أن واجب الكفاية إذا أتىٰ به فرد من أفراد المخاطبين فقد

---

(١) انظر: «الرسالة» (ص/ ٣٦٦، ٣٦٩)، «شرح الكوكب المنير» (١/ ٣٧٦)، و«فواتح الرحموت» (١/ ٦٦)، «تيسير التحرير» (٢/ ٤١٤)، و«حاشية البناني علىٰ شرح المحلىٰ الجمع الجوامع» (١/ ١٨٢)، و«نهاية السول» (ص/ ٤٤)، و«الموافقات» (١/ ٢٨٥)، و«مجموع الفتاوىٰ» (١٩/ ١١٨).

تم المطلوب وسقط الحرج عنهم جميعًا، وإذا أهمل فلم يأت به أحد عمهم الحرج والإثـــم[١] . لكنهم اختلفوا بعد ذلك في الجواب عن هذا السؤال وهو هل الخطاب بطلبه موجه إلىٰ الكل الإفرادي؟ أي إلىٰ كل فرد أو الكل المجموعي أي هيئة المخاطبين الاجتماعية أو موجه إلىٰ بعض منهم أو معين عند الله .

قال جمهور الأصوليين[٢] : إن الخطاب به موجه إلىٰ الكل الإفرادي واستدلوا علىٰ ذلك بدليلين :

الأول: تعميم الخطاب في طلبه كما في قوله تعالىٰ: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ**﴾ [البقرة: ٢١٦]، ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [البقرة: ٢٤٤] إلىٰ غير ذلك من أوامر الكفايات التي وجه الخطاب فيها عامًّا .

الثاني: تأثيم الجميع بالترك وهذا آية الوجوب علىٰ الجميع .

وقيل : إن الخطاب موجه إلىٰ الكل المجموعي لأنه لو تعين علىٰ كل فرد كان إسقاطه عن الباقين بفعل الفاعلين رفعًا للطلب بعد تحققه، وهو إنما يكون بالنسخ وليس هذا بنسخ اتفاقًا بخلاف الإيجاب علىٰ الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب علىٰ كل واحد ويكون التأثيم عند الترك للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض، وهذه الملازمة ممنوعة فإن سقوط الطلب بعد تحققه قد يكون لحصول المقصود من الفعل فانتفت علة الوجوب وقد ينصب الشارع أمارة علىٰ سقوط الوجوب من غير نسخ فلا مانع من أن يكون الوجوب علىٰ الكل الإفرادي .

ورأىٰ بعض الأصوليين أن الوجوب متعلق بالبعض وهو من غلب علىٰ ظنه أن غيره لم يفعله، فالمكلف بعض لم يعين وقت الخطاب ولا يتعين إلا بذلك الظن . فيندفع عنهم الاعتراض المشهور وهوأن في ذلك تأثيمًا لواحد مبهم وهو غير معقول، لأن التكليف كما بينا يرتبط بمن غلب علىٰ ظنه أن غيره لم يفعله،

---

(١) أما من كان قادرًا علىٰ القيام بالواجب فلحوق الإثم له ظاهر، وأما الباقين فلكونهم لم يقوموا بواجب النصح للقادرين .

(٢) انظر: «شرح العضد علىٰ مختصر ابن الحاجب» (١/ ٢٣٤) .

فكأن الشارع قال: أريد أن يكون هذا الفعل في الأمة وحتمت على من ظن منكم أن غيره لم يفعله أن يفعله. واستدلوا على أن التكليف للبعض بدليلين:

الأول: أن بعض المطلوبات على الكفاية وردت موجهة إلى بعض الأمة مثل قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

الثـــاني: السقوط بفعل البعض وبعيد أن يسقط ما على مكلف بفعل غيره. وليس هذا الدليل بشيء لأنه فضلاً عن كونه مجرد استبعاد منقوض بسقوط الدين عن المدين بأداء ضامنه، ولا يغير من حقيقة المطلوب طريق سقوطه.

أما القول بأن واجب الكفاية مخاطب به بعض معين عند الله تعالى فلا دليل عليه وهو يؤدي إلى أن المكلف لا يعلم ما كلف به، وأنه لا يصح من أحد أداء الواجب، لأنه لا يعلم أهو المكلف أم غيره. وربما اشتبه على هؤلاء العلم بمن سيوجد الفعل بالعلم بمن يكلف به، فإن الله سبحانه يعلم من سيوجد الفعل على التعيين (إن كان سيوجد) ويعلم أنه كلف به الأمة كلها على الرأي الأول أو كلف به بعضًا مبهمًا على الرأي الثاني، ولما اشتبه عليهم التعلقان للعلم جعلوهما واحداً وليس بذلك.

بيان:

علمنا مما تقدم أن القدر العملي مما يتعلق بفرض الكفاية متفق عليه، وهو أنه إذا قام به بعض الأمة سقط الطلب من باقيها، وإذا تواكلت فأهملت الفعل عوقب جميع أفرادها، وإثم الجميع بالترك يقتضي بالضرورة توجه الطلب إلى الجميع لأنه لا معنى للتأثيم العام والمطالب البعض. وسقوط الحرج بفعل البعض يقتضي توجه الطلب إلى بعض الأمة لا إلى كلها. وقد وجد الطلب في الكتاب أحيانًا موجهًا إلى جميع المخاطبين، وأحيانًا موجهًا إلى الأمة بأن يكون بعض أفرادها قائمًا بفرض الكفاية: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] وأحيانًا موجهًا إلى طائفة مبهمة ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾.

فلابد إذًا أن يكون كل طلب منظورًا فيه إلى جهة، وبيان ذلك أن للأمة مصالح كثيرة لابد من وجودها لتنتظم أحوالها، وتسعد في حياتها، ومن هذه المصالح ما لا يقدر عليه إلا باستعداد خاص وتعلم ودربة، فمثل الطب، لا يقدر على القيام به الفلاح الذي لم يتجاوز فكره دائرة مزرعته، والذود عن الذمار، وحماية البيضة لا يقدر عليه الضعيف في جسمه، والقضاء بين الناس، لا يقدر عليه إلا الفقيه ذو الفراسة الذي عنده علم بأحوال البيئة التي يعيش فيها إلى غير ذلك من الكفايات اللازم وجودها، ولا يقدر عليها إلا بعض من الأمة استعد لها وأتقن مقدماتها ووسائلها.

فإذا ورد من الشارع طلب لشيء منها، فإنما يوجه إلى ذلك البعض القادر على العمل، وعلى بقية الأمة أن تحمل هؤلاء على العمل إذا هم تهاونوا في القيام به، فالمستعدون مكلفون بمباشرة العمل، والباقون مكلفون بحمل القادرين، وإذا لم يكن في الأمة مستعدون فعليها تذليل الطريق لإيجادهم بالتعليم، فمن قام بما كُلِّف به، فقد أدى وظيفته، ومن أهمل عوقب، وهذا معنى التضامن في المصالح الكفائية. ويظهر أن كلاً من أصحاب الآراء المتقدمة نظر إلى هذه المسألة من وجه[1].

التقسيم الثالث[2]

(ينقسم الواجب: إلى محدد وغير محدد، فالمحدد: ما عين له الشارع مقدارًا، وغير المحدد ما لم يعين الشارع مقداره).

مطلوبات الشارع قد تكون محددة المقدار كالصلوات المفروضة والزكوات وأثمان المشتريات وهذه لازمة في ذمة المكلف مترتبة عليه دينًا حتى يخرج منها، والدليل على ذلك التحديد والتقدير فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين فإذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ولا يسقط عنه إلا بمسقط. وقد تكون غير مقدرة بمقدار كالإنفاق في سبيل الله وإطعام الجائعين وكسوة العارين وإنقاذ الغرقى

(١) وهذا تحرير جيد من المصنف.

(٢) انظر: «أصول الفقه» للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص/ ١٢٧-١٢٨).

وإغاثة الملهوفين وما شاكل ذلك، وهذه مطلوبة من المكلف غير أنها لا تترتب في ذمته لأنها لو ترتبت لكانت محددة معلومة إذ المجهول لا يترتب في الذمة ولا ينسب إليها فلا يصح أن يترتب دينًا، فإذا قال الشارع: أطعموا القانع والمعتر فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها من غير تعيين مقدار فإذا تبينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها بالنظر لا بالنص لأنها تختلف باختلاف ذي الحاجة واختلاف الزمان والمكان وإذا كان كذلك لم يترتب في الذمة أمر معلوم، وإذا زال الوقت الحاضر صار في الثاني مكلفًا بشيء آخر لا بالأول أو سقط التكليف إذا فرض ارتفاع الحاجة. ومما يؤكد عدم الترتب في الذمة أن ذلك يؤدي إلى العبث لو فرض لأنه إذا كان المقصود دفع الحاجة فعمران الذمة ينافي هذا المقصد، إذ المقصود إزالة هذا العارض لا غرم قيمته فإذا كان الحكم بشغل الذمة ينافي سبب الوجوب كان عبثًا غير صحيح ولا يعترض على هذا بأن الزكاة المفروضة يقصد بها دفع الحاجة مع أنها مترتبة في الذمة لأنا نقول: الحاجة التي تسد بالزكاة غير متعينة على الجملة، ألا ترى أنهم اتفقوا على وجوب الأداء فيها وإن لم تظهر عين الحاجة فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة، فللشرع قصد في تضمين المثل أو القيمة فيها بخلاف ما هو مفروض في مسألتنا فإن الحاجة فيه متعينة فلابد من إزالتها ولذلك لا يتعين لها مال زكاة أو غيره بل بأي مال ارتفعت حصل المطلوب، فالمال غير مطلوب لنفسه فيها حتى لو ارتفع العارض بغير شيء سقط المطلوب بخلاف الزكاة فإنه لابد من بذلها وإن كان محلها غير مضطر إليها في الوقت ولذلك عينت.

ولا يقال: كيف يكون التكليف والمكلف به مجهول؟ لأنا نقول: إنما يمتنع ذلك إذا كان المجهول الذي كلفنا به معينًا عند الشارع وأمرنا أن نوافق ما قصده، أما إذا لم يكن للشارع قصد إلى معين بل قصده مثلاً سد الخلات على الجملة فما لم تتعين خلة لا طلب، فإذا تعينت وقع الطلب على قدرها وهذا ممكن للمكلف مع نفي التعيين في المقدار.

ويوجد نوع يشتبه على الفقهاء إلحاقه بأي القسمين لأنه أخذ. يشبه منهما فلم يتمحض لأحدهما وهو محل اجتهاد كالنفقة على الزوجات والأقارب وقد

جعله الحنفية من قسم غير المحدد فلم يترتب في الذمة ولم يطالب به الزوج والقريب بعد فوات وقته حتى إذا تعين بالقضاء أو الرضا ألحق بالقسم الثاني فصار من الديون المترتبة في الذمة وتحصل المطالبة به وإن فات وقته. وألحق غيرهم هذا القسم بقسم المحدد فجعلوا للزوجة حق الطلب للترتب في الذمة مطلقًا سواء عينه القضاء أو الرضا أم لم يعيناه.

التقسيم الرابع [١]

(ينقسم الواجب: إلى معين ومخير، فالمعين: ما طلبه الشارع عينًا ،والمخير: ما طلبه الشارع مبهمًا في واحد من أمور معينة كأحد خصال الكفارة)

قد يعين الشارع مطلوبه فيسمي هذا الواجب معينًا [٢] وقد يبهمه في واحد من أمور معينة نحو قوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] ويسمي هذا واجبًا مخيرًا، فالتكليف يتعلق بواحد مبهم من هذه الأمور الثلاثة المعينة والواحد المبهم قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ لا تعدد فيه، وإذا كان كذلك استحال التخيير وإنما التخيير يكون في الخصوصيات فمتعلق الوجوب لا تخيير فيه ومتعلق التخيير لا وجوب له.

فللوجوب جهة وللتخيير جهة، فأحد خصال الكفارة من حيث إنه واحد مبهم واجب وهو من حيث أنه إطعام مثلاً مخير فيه. وبذلك ينحل ما يظهر من التناقض في قولهم: واجب مخير [٣].

ونقل عن المعتزلة [٤] إن الوجوب في هذا متعلق بالكل على التخيير، وبينوا مرادهم في ذلك بأنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد ولا يلزم الجمع بينها وهذا هو رأي الجمهور بعينه، وخصوصًا أن الآمدي نقل عنهم أنه لا ثواب ولا

---

(١) انظر: «إحكام الأحكام» للآمدي (١/ ٨٨)، و«روضة الناظر» (١/ ٨٠)، و«القواعد والفوائد الأصولية» (ص/ ٦٠)، و«نهاية السول» (ص/ ٣٥)، و«شرح الكوكب المنير» (١/ ٣٧٩).

(٢) كالصلوات الخمس مثلاً.

(٣) وبعبارة أوضح نقول: «التكفير نفسه واجب، والتخيير في خصاله».

(٤) قاله ابن بدران في «حاشيته على روضة الناظر» (١/ ٨٠):

عقاب إلا على البعض لو أتى بالكل أو ترك الكل. ولا يمكن أصحاب الرأي الأول إلا أن يقولوا به فإذا ثبت الوجوب لمسمى إحدى الخصال يكون بالضرورة ثابتًا لكل واحد منها لاشتمالها عليه وإن كان لا يصدق على كل واحد أنه واجب باعتبار خصوصه.

وقال قائلون(١) : الواجب معين عند الله لا عندنا وهذا قول باطل أنه من التكليف بالمحال إذ لا طريق إلى معرفة العبد به. ثم إن مقتضى التعيين عدم جواز العدول عنه ومقتضى التخيير جوازه فيكون الشيء الواحد من جهة واحدة واجبًا غير واجب وإذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخيير ثابت اتفاقًا فبطل التعيين، وليس يصح الإجابة عما لزم قولهم من التكليف بالمحال بأن الواجب يتعين بالاختيار لأنه يلزم ذلك تفاوت المكلفين في الواجب بحسب تغايرهم في اختيارهم وذلك باطل لأن الآية دلت على أن كل خصلة مجزئة لكل مكلف وقد اتفق الفقهاء على أن المكلفين شرع في التكليف بذلك.

وأيضًا لو كان الواجب إنما يتعين بالاختيار لنا في أن الوجوب ثابت قبل الاختيار ولا يستقيم مع ذلك أن يكون الواجب معينًا لأن الفرض أن التعيين متوقف على اختياره والفرض أنه لم يحصل اختيار ولا يصح أيضًا أن يقولوا : إن الواجب معين ويسقط التكليف بفعله وبفعل غيره لأن الآتي حينئذ ليس بآت بالواجب بل ببدله والإجماع منعقد على غير ذلك.

والنتيجة أن الجهة العملية متفق عليها، وهي أن المكلف مطالب بإحدى هذه الخصال فإن فعلها فقد أدى الواجب وإن ترك الكل أثم، والخلاف بعد ذلك في شيء لا يترتب عليه عمل كما قالوا في فرض الكفاية.

مقدمة الواجب(٢) :

ليس كلامنا الآن في المقدمات التي يتوقف عليها توجه الطلب بأن كانت أسبابًا

---

(١) ويسمى هذا القول بقول التراجم أي: ترجم به الأشاعرة المعتزلة، وترجم به المعتزلة الأشاعرة واتفقا الفريقان على فساده.

(٢) انظر: «البرهان» (١/ ٢٥٧)، و«المستصفى» (١/ ٧١)، «شرح العضد» (١/ ٢٤٤) و«نهاية السول» (ص/ ٤٧)، و«تيسير التحرير» (٢/ ٢١٥)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ٨٤)، و«شرح الكوكب» (١/ ٣٥٨).

أو شروطًا للطلب فإن هذه لا نزاع في أن المكلف لا يطالب بتحصيلها كما سيأتي في بيان الأسباب والشروط ، فإذا قيل له : أقم الصلاة لدلوك الشمس فإنه ليس مطالبًا بتحصيل دلوك الشمس الذي هو سبب لتوجه الخطاب بإقامة الصلاة ، وإذا قيل : أدّ زكاة النصاب إذا حال عليه الحول فليس مما يلزمه أن يؤخر المال عنده حتى يحول عليه الحول فتجب عليه الزكاة .

وإنما الكلام في الأسباب والشروط التي يتوقف عليها وجود الفعل المكلف به هل تجب بما وجب به الفعل ؟بمعنى أن المكلف إذا أمر بالصلاة، فهل يكون في هذا الأمر أمر له بالوضوء الذي ثبت أنه شرط شرعي لصحة الصلاة؟ وإذا قيل له : اعلم ، فهل يكون في هذا الأمر أمر له بالنظر الصحيح الذي هو سبب عادي للعلم أو لاً؟

وقبل بيان الجواب نزيدك إيضاحًا للمسألة . إن لكل فعل مأمور به أسبابًا عادية أو شرعية يتوقف عليها وجوده عادة أو شرعًا وله شروط عقلية وعادية وشرعية لابد من توافرها عقلاً أو عادة أو شرعًا حتى يوجد الفعل معتبرًا :

فالسبب العادي كالنظر الصحيح الموصل إلى العلم .

والسبب الشرعي كلفظ العتق في تحرير الرقاب .

والشرط العقلي كترك الضد لأداء الواجب .

والشرط العادي كغسل جزء من الرأس لتحقق غسل الوجه .

والشرط الشرعي كالوضوء لصحة الصلاة .

فأما الأسباب فلا شك أنها هي التي يتوجه إليها الخطاب حين الأمر بالمسببات، فإذا قال الشارع : أعتق رقبة ، فإنما يريد منه قل هذا اللفظ الذي جعلته سببًا للعتق، وإذا قال : اعلم، فإنما يطلب أن يتوجه للنظر الصحيح . وذلك لأن هذه المسببات التي توجه إليها الخطاب ظاهراً ليست من فعل العبد وإنما هي آثار لأسباب هي التي تقع في دائرة كسبه ثم يعقب السبب مسببه بفعل الله سبحانه . فلا يصح أن يكون هذا محل نزاع .

أما الشروط الشرعية فمن المعلوم أنها لم تصر شروطًا لا بطلب من المشرع فهمنا منه شرطيتها كالوضوء الذي أمر الله به بأمرخاص وستر العورة والطهارة اللذين أمر بهما كذلك، فليس هناك داع لأن نبحث لها عن موجب آخر.

بقيت الشروط العقلية والعادية، ولما كان الواجب مأمورًا به والمكلف مطالبًا بتحصيله وهو لا يحصل فرضًا إلا بهذه الشروط كانت النتيجة أنه يجب على المكلف تحصيلها ليتحقق مطلوب الشارع. و يمكن أن نقول مثل ذلك في الشروط الشرعية إذا تطلبنا لها موجبًا آخر غير الموجب الأصلي وهو الخطاب الخاص بها فيتكون من ذلك هذه القاعدة:

«ما يتوقف عليه الواجب وهو مقدور للمكلف فهو واجب به»

وإنما قيدناه بما هو من مقدور المكلف ليخرج ما ليس كذلك كاليد في الكتابة وكالرجل في المشي، وهذه في الحقيقة شروط للتكليف وقد قدمنا أنها لا يلزم المكلف تحصيلها حتى يتوجه إليه الخطاب.

المندوب[1] :

المندوب ما طلب الشارع فعله طلبًا غير حتم، ومعنى ذلك أن يكون المندوب مطلوب الفعل عند الشارع مثابًا عليه ولكنه لا إثم في تركه، وربما استحق تاركه ملامة لأنه لم يقف عند قصد الشارع مثابًا عليه كما يبين بعد.

وقد قسموا السنة إلى ثلاثة أنواع[2] :

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي (١/ ١٠٣)، و«نهاية السول» (ص/ ٢٤)، و«شرح العضد» (١/ ٢٢٥)، و«شرح الكوكب» (١/ ٤٠٣).

(٢) انظر: «أصول السرخسي» (١/ ١١٢)، و «أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية. للدكتور محمد سليمان الأشقر (١/ ٢١٣ ـ ٣١٤).

الأول: سنة هدي وهي ما كانت إقامتها تكميلاً للواجبات الدينية كالأذان والجماعة وهذه تاركها مضلل ملوم حتى لو اتفق أهل قرية على تركها قوتلوا.

الثاني: سنن زائدة وهي الأمور التي كان يفعلها النبي ﷺ وهي أمور عادية خلقية كما في أكله وشربه ونومه ولبسه وهذه إن أخذ بها المكلف فحسن وإن تركها فلا بأس أي لا يتعلق بتركها كراهة ولا إساءة.

الثالث: النفل وهو المشروع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن كصلاة التطوع وهذه يثاب الإنسان على فعلها ولا عقوبة ولا عتاب على تركها.

قال الشافعي رحمه الله: يلزم على هذا الأصل أن من شرع في نفل ثم أفسده فلا يجب عليه قضاؤه لأن الفعل لم يكن محتمًا عليه في البدء فكذا في الاستمرار[1].

وقال الحنفية[2]: يجب عليه القضاء. قالوا: لأن التخيير في البدء لا يستلزم عقلاً ولا شرعًا استمراره بعد الشروع فالاختلاف جائز ثم هو واقع للدليل وهو النهي عن إبطال العمل: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣] فوجب إتمامه فلزم القضاء بالإفساد.

الحرام[3]

(الحرام: ما أشعر بالعقوبة على فعله).

وقسم الحنفية الطلب المقتضي للكف إلى قسمين باعتبار طريق الثبوت:

(الأول): ما ثبت قطعًا وهو نصوص الكتاب والسنة المتواترة والإجماع وهذا مقتضاه التحريم فهو عندهم مقابل للفرض.

(١) انظر: «شرح المحلى على جمع الجوامع» (١/ ١٩٠).

(٢) انظر «أصول السرخسي» (١/ ١١٥).

(٣) انظر: «الإحكام» للآمدي (١/ ٩٨)، و«نهاية السول» (ص/ ٢٤)، و«إرشاد الفحول» (١/ ٧٧).

(الثاني): ما ثبت ظنًا وهو أخبار الآحاد والقياس، وهذا مقتضاه كراهة التحريم فهو يقابل الواجب واختلفت عبارتهم في مقدار المكروه تحريمًا فقال محمد: كل مكروه حرام نوعًا من التجوز، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: المكروه إلى الحرام أقرب[1] .

والظاهر أنهم إنما كرهوا إطلاق لفظ الحرام عليه[2] لأن طريق ثبوت ما اقتضاه ليس بقاطع وإن كانوا يوافقون غيرهم في المعنى وهو أن المكروه معاقب عليه كالحرام إلا أن جاحد المكروه لا يكفر وهذا لا يخالفهم فيه أحد لأن ما طريقه الظن لا يكفر جاحده عند الجميع.

وقد قدمنا في الفرض والواجب أن التفرقة في الحكم غير الاعتقادي بناء على طريقة الثبوت ليست بصحيحة لما يترتب عليها من اختلاف الحكم بين أفراد المكلفين اختلافًا ليس منشؤه الاجتهاد.

المكروه تنزيهًا

(المكروه تنزيهًا :هو ما طلب الكف عنه من غير إشعار بالعقوبة على ذلك وهو يقابل السنة تحريم واحد لا بعينه من أشياء معينة) [3] .

قدمنا إنه يجوز أن يوجب الشرع واحدًا لا بعينه من أمور معينة وهو الواجب المخير وقد وقع ذلك في التشريع.

---

(١) انظر: «التوضيح» (٣/ ٨٠)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ١٠٠).

(٢) وإطلاق «الكراهة» على الأمر المحرم تورعًا هو طريقة كثير من الأئمة المتقدمين وهو كثير في كلام الإمام أحمد -رحمه الله- وقال ابن القيم: «وقد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة. فنفى المتأخرون التحريم كما أطلق عليه الأئمة الكراهة» [إعلام الموقعين (١/ ٣٩)] وانظر: «شرح الكوكب» (١/ ٤١٩)، «شرح العضد» (٢/ ٥)، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» لابن بدران (ص/ ٦٤).

(٣) انظر: «شرح اللمع» (١/ ٣٠٠)، و«الإحكام» (١/ ٩٩)، و«الإبهاج» (٢/ ٧٩)، و«بيان المختصر» (١/ ٢٣٠)، و«شرح الكوكب المنير» (١/ ٣٨٨)، و«تيسير التحرير» (٢/ ٢١٨).

وقد فرض الأصوليون مسألة مشابهة لهذه في المحرم، وهي أنه يجوز أن يحرم الشارع واحدًا لا بعينه من أمور معينة كقوله: إني أنهاك أو حرمت عليك واحدًا من هذين الأمرين، ومقتضىٰ ذلك الخطاب: نهيه عن الجمع بينهما فعلاً وله أن يفعل أحدهما وكذلك إن كانت الأمور أكثر من اثنين. وإنما قلنا فرض الأصوليون؛ لأنا لم نعلم تشريعًا بهذا الشكل ولا يصح تمثيله بالنهي عن الجمع بين الأختين لأن الشارع لم يحرم واحدة منهما لأنه لو تزوج إحدىٰ الأختين ثم طلقها وانتهت عدتها يجوز له التزوج بالأخرىٰ فليس فعل أحد الأمرين مانعًا من الآخر مطلقًا وإنما هو ممنوع منه ما دام الفعل الأول باقيًا وظاهر القاعدة غير ذلك. ويمكن أن يمثل بمن قال لزوجتيه: إحداكما طالق ثلاثًا فإنه يجوز له قربان إحداهما وبه يتبين تحرم الأخرىٰ علىٰ أن بعضهم يقول حرمتا عليه وهو مناقض لهذه القاعدة لأن الطلاق الواقع منه إنما هو تحريم امرأة لا بعينها من امرأتين وقد فرضنا صحة ذلك وأن مقتضاه النهي عن الجمع بينهما وله أن يفعل أحدهما[1].

(الشيء الواحد بالشخص والجهة يستحيل أن يكون حرامًا واجبًا)[2].

بان مما تقدم أن بين الواجب والحرام التضاد، فإن الواجب هو المقول فيه: افعلوه، والحرام هو المقول فيه: لا تفعلوه. ومن البديهي أنهما لا يردان علىٰ شيء واحد بالشخص والجهة لأنه يستحيل أن يطلب فعل شيء والكف عنه في آن واحد لأنه تكليف بما لا يطاق[3].

---

(١) هذا الذي قرره المصنف هو مذهب جماهير الأصوليين، وخالفهم في ذلك المعتزلة فقالوا: بعدم الجواز، وعلىٰ كل حال فليس للمسألة أثر عملي وانظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار (١٧/ ١٣٥)، و«الفروق» للقرافي، «الفرق السابع والأربعين» (٢/ ٤).

(٢) انظر: «التقريب والإرشاد» (٢/ ٣٣٥)، و«الإحكام» (١/ ٩٩)، و«شرح العضد» (٢/ ٢)، و«تيسير التحرير» (٢/ ٢١٩) و«شرح الكوكب» (١/ ٣٨٩).

(٣) وهذا هو قول جماهير الأصوليين انظر: «البرهان» (١/ ٣٠٤)، و«الإحكام» (١/ ١٠٠).

وذهب أبو هاشم الجبائي من المعتزلة إلىٰ أن الفعل ذا الوجهين لا يصح أن يتعلق به النهي، وعليه فقد قال بصحة السجود للصنم إذا قصد الساجد السجود لله تعالىٰ. =

فأما إن كان الشيء واحداً بالنوع وأشخاصه مختلفة باختلاف صفاته أو جهاته فإنه لا مانع أن يرد عليه الطلب بصفة والنهي بصفة كالسجود فإنه نوع واحد ولكنه منقسم فهو بالإضافة إلىٰ الله مطلوب وبالإضافة للشمس والقمر ممنوع ﴿**لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ**﴾ [فصلت: ٣٦] ولا تناقض هنا لأن المأمور به غير المنهي عنه لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة[1] .

وهناك واحد يشكل أمره وهو الفعل الواحد له جهتان، فهل يجوز أن يكون مطلوبًا من إحدىٰ جهتيه منهيًا عنه من الجهة الأخرىٰ أو لا يجوز؟ مثاله الصلاة في الأرض المغصوبة فإن الحركات التي يؤديها المصلي إنما هي أكوان اختيارية ولها جهتان:

الأولى: كونها صلاة يتقرب بها إلىٰ الله.

الثانية :كونها بقاء في الأرض المغصوبة فهل يقال إن الأمر وارد عليها من الجهة الأولىٰ فيؤدي بها الواجب حتىٰ يسقط الطلب وتبرأ الذمة ومنهي عنها من الجهة الثانية فيكون معاقبًا علىٰ ذلك البقاء فيكون الفعل الواحد مثابًا عليه معاقبًا علىٰ فعله من جهتين مختلفتين؟

اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال:

(الأول) [2] : أن هذا لا يجوز إذ يستحيل أن يجتمع الطلب والنهي علىٰ فعل واحد معين بالشخص، وأصحاب هذا الرأي هم المعتزلة والإمام أحمد بن حنبل وبناء علىٰ ذلك قالوا إن هذه الصلاة باطلة لا تسقط الطلب لأنه لا يفهم أن يكون الشيء الواحد المتعين قربة معصية. وأعظم حجة لخصوم هذا المذهب أنه مخالف

= وهذا مذهب مردود مرذول قال ابن قدامة: «فالإجماع منعقد علىٰ أن الساجد للصنم عاصٍ بنفس السجود والقصد جميعًا، والساجد لله مطيع بهما جميعًا» «الروضة» (١/ ١٢٠).

(١) وهذا القول هو رواية عن أحمد اختارها أكثر أصحابه، والظاهرية، والزيدية والجبائية، وأبوشمر الحنفي وحكاه ابن النجار الفتوحي في «شرح الكوكب» عن أصبغ المالكي ورواية عن مالك ووجه لأصحاب الشافعي وحكاه قبلها عن المعتزلة ولا يظهر لي وجه هذا النقل الأخير وانظر: «التقريب والإرشاد» (٢/ ٣٥٦)، و«الإحكام» لابن حزم (٣/ ٦٠) و«شرح الكوكب» (١/ ٣٩١-٣٩٢).

(٢) انظر: «التقريب والإرشاد» (٢/ ٣٥٥-٣٦٨)، و«البرهان» (١/ ٢٨٧).

لإجماع السلف(١) فإنهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك ولا نهوا الظالمين عن الصلوات في الدور المغصوبة. والإمام أحمد ينكر وجود هذا الإجماع ومشايعوه يقولون لو كان لعلم به أحمد على أنه إذا صح ما قالوه فهو إجماع سكوتي وليس هو من الحجج القطعية التي لا يجوز مخالفتها.

(الرأي الثاني) : للقاضي أبي بكر وهو أن هذا الفعل الواحد يستحيل كونه قربة معصية بل هو معصية لأنه فعل منهي عنه إذ هو غصب ولكنه احترامًا لذلك الإجماع قال إن الطلب يسقط عند فعل تلك الصلاة لا بها. وقد خرج القاضي بذلك إلى ما لا يعقل إذ كيف يعقل أن مطلوبًا يسقط طلبه إذا فعل لا على وجهه المشروع.

(الرأي الثالث) (٢) : للجمهور وهو تجويز أن يتوجه الطلب والنهي معًا إلى فعل واحد ذي جهتين فيكون مطلوبًا باعتبار إحداهما ومنهيًا عنه باعتبار الجهة الأخرى ما دامت الجهتان غير متلازمتين أي تعقل إحداهما بدون الأخرى كما في مثالنا فإن الصلاة تعقل بدون الغصب والغصب يعقل بدون الصلاة، وحينئذ يعقل أن هذه الصلاة مطلوبة من جهة كونها صلاة منهي عنها من جهة كونها غصبًا واحتجوا:

---

(١) حكى هذا الإجماع الباقلاني في «التقريب والإرشاد» (٢/ ٣٥٥) وزعم أن أول مخالف في ذلك هو أبو شمر المرجئ وتبعه الرازي في «المحصول» (١/ ٤٨١).
قال إمام الحرمين: «والذي ادعاه من الإجماع لا يسلم» (البرهان١/ ٢٨٨). قال ابن قاضي الجبل: «قيل: لا إجماع في ذلك لعدم ذكره ونقله، كيف وقد خالف الإمام أحمد ومن معه، وهو إمام النقل، وأعلم بأحوال السلف؟ ولأنه ينقض الإجماع بدونه». (شرح الكوكب ١/ ٣٩٤-٣٩٥).
وانظر: «شرح مختصر الروضة (١/ ٣٦١) وهومهم جدًا.

(٢) وهو قول مالك والشافعي والأحناف ورواية عن أحمد اختارها الخلال وابن عقيل والطوفي وانظر: «تيسير التحرير» (٢/ ٢١٩)، و«أصول السرخسي» (١/ ٨١)، و«شرح الكوكب» (١/ ٣٩٥) وذكر رواية ثالثة عن أحمد. وانظر فيه المبحث كاملاً (١/ ٣٩٠-٤٠١) وهو مهم نفيس.

(١) بأنا نقطع إذا قال الآمر لمن تجب عليه طاعته اكتب هذه الصحيفة ولا تكتبها في المسجد فكتبها في المسجد، أنه مطيع من جهة أنه كتب، عاص من جهة أنه كتب في المسجد.

(٢) إن اجتماع الحرمة والوجوب لو امتنع فإنما امتناعه لاتحاد المتعلق ونحن نقطع بتعدده في الصلاة المغصوبة إذ متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وقد اجتمعا مع إمكان الانفكاك.

(٣) إنه لو امتنعت صحة الصلاة في الأرض المغصوبة امتنعت صحة الصلاة في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها، وقد قالوا بصحة كثير منها.

(٤) إن هذه الصلاة لو لم تصح لم يسقط الواجب بها، وقد أجمع السلف ذلك الإجماع الذي قدمنا ذكره. والجواب عن هذه الأدلة:

أمـــا الدليل الأول: فإن القطع بالطاعة والمعصية في كتابة الصحيفة ممنوع فإن المصلحة التي بنىٰ عليها السيد طلبه ونهيه اقتضت كتابة الصحيفة في غير المسجد، فإذا كتبها فيه لم يكن مؤديًا للمطلوب بل كان مضيعًا للمصلحة التي بنىٰ عليها الطلب لأن عبارة الأمر تئول إلىٰ قوله اكتب الصحيفة في غير المسجد فإذا لم يؤد المطلوب علىٰ الشكل الذي أمر به لم يكن مطيعًا عاصيًا بل عاصيًا صرفًا.

وأما الدليل الثاني: فإن القطع باختلاف المتعلق ممنوع، إذ أن أفعاله أكوان في حيز نهي عن الإقامة فيه فهي فعل واحد منهي عنه.

وعن الثـالث: القول بالموجب، وهو بطلان الصلاة في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها وقد قال بذلك كثير من الفقهاء وإن اختلفوا في بعض الجزئيات.

وعن الرابع: بعدم الإجماع كما تقدم.

ومن جهة أخرىٰ يقولون بمنع انفكاك الجهتين في الصلاة في الأرض المغصوبة لأنه إن أريد انفكاكهما في مطلق صلاة وغصب فهو مسلم وليس محل نزاع، وإن أريد انفكاكهما في هذه الصلاة المعينة فهو ممنوع.

وقال المبطلون لهذه الصلاة: الصلاة عبادة ونية التقرب شرط فيها، ونية التقرب بالمعصية محال، فقد اختل شرط من أهم شروطها. وأجاب الغزالي[1] عن ذلك بأن إجماعهم على صحة هذه الصلاة يفيد أن نية التقرب ليست شرطًا ثم تكلم على سقوط نية التقرب بما لا يجدي. أو كأنه أحس بذلك فقال: والجواب الثاني، وهو الأصح، أنه ينوي التقرب بالصلاة ويعصي بالغصب. ولكن خصومه بينوا أن الصلاة والغصب شيء واحد فيكون متقربًا بعين ما هو عاص.

والنظر يقضي بموافقة من يقول ببطلان هذه الصلاة ويؤيد ذلك قول الجمهور ببطلان الصوم يوم العيد، والأمر في المسألتين واحد لأن هذا فعل ذو جهتين: من جهة كونه صومًا هو قربة، ومن جهة كونه في يوم عيد هو معصية. والجهتان غير متلازمتين بمعنى أن تعقل إحداهما دون الأخرى إذ يعقل الصوم بدون كونه في يوم عيد ويعقل يوم العيد بدون الصوم فالوجه بطلان ذلك كله والله أعلم.

المباح:

المباح من حيث هو مباح لايكون مطلوبًا فعله ولا اجتنابه.

أما كونه ليس مطلوب الاجتناب فلأمور:

(١) إن المباح عند الشارع هو ما خير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم، فإذا تحقق الاستواء والتخيير شرعًا لم يتصور أن يكون تاركه مطيعًا لعدم تعلق الطلب بالكف عنه إذ أن الطاعة لا تكون إلا مع طلب ولا طلب فلا طاعة.

(٢) إذا تقرر الاستواء بين الفعل والترك شرعًا في المباح، فلو جاز أن يكون تاركه مطيعًا بتركه جاز أن يكون فاعله مطيعًا بفعله من حيث كان الفعل والترك متساويين بالنسبة إلى المباح وهذا غير صحيح بل ولا معقول.

(٣) الإجماع على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره ولو كان هذا الترك طاعة للزم بالنذر فلما لم يلزم دل على أنه غير طاعة.

---

(١) «المستصفى» (١/ ١٤٩).

(٤) لو كان ترك المباح طاعة للزم رفع المباح من أحكام الشرع من حيث النظر إليه في نفسه وذلك باطل بالإجماع ولا يخالف فيه الكعبي لأنه إنما ينفي المباح بالنظر إلىٰ ما يستلزم، لا بالنظر إلىٰ ذات الفعل.

وبالجملة فإن هذه القاعدة لا يخالف فيها أحد. هذا إذا نظر إلىٰ المباح من حيث كونه مباحًا، فإن نظر إليه من جهة أن تركه ذريعة إلىٰ أمر آخر فإنه يعطىٰ حكم ما أدىٰ إليه؛ فإن أدىٰ فعله إلىٰ أمر منهي عنه كان من تلك الجهة مطلوب الترك، كما أنه إذا كان ذريعة إلىٰ مأمور به كان مطلوب الفعل.

ويدل ما تقدم علىٰ أن المباح ليس مطلوب الفعل من حيث إنه مباح لأن كلا الطرفين فيه علىٰ حد سواء.

والنتيجة أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه ولا في تركه دون فعله، بل قصد جعله لخيرة المكلف فما كان من المكلف من فعل أو ترك فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه فصار الفعل والترك كخصال الكفارة أيهما فعل فهو قصد الشارع لا أن للشارع قصدًا في الفعل بخصوصه أو الترك بخصوصه.

أقسام المباح: المباح ثلاثة أقسام:

الأول: ما صرح الشارع فيه بالتخيير كقوله: إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه.

الثاني: ما لم يرد فيه عن الشارع دليل سمعي بالتخيير لكن صرح الشارع بنفي الحرج عن فعله.

الثالث: ما لم يرد فيه عن الشارع شيء فيبقىٰ علىٰ البراءة الأصلية.

كل هذه الأقسام موجود لا محالة، وإن كان بعض المعتزلة قد نازع في تسمية الإباحة حكمًا شرعيًا[1] وقال إن هذا من الشارع تقرير للشيء علىٰ ما كان عليه

---

(١) أي: هو حكم من الله عز وجل بأن هذا الشيء مباح لنا، وانظر: «نظرية الإباحة» للدكتور محمد سلام مدكور (ص/ ٢٤-٢٦).

من رفع الحرج عن فعله وتركه، وهذا نزاع لفظي لا طائل تحته فإن الجمهور يعرفون الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بفعل العبد طلبًا أو تخييرًا فقوله: إن شئتم فعلتم، وقوله: لا حرج عليكم هو خطاب قطعًا فهو حكم منه[١] ، ويقولون إن فيما سكت عنه إن سكوته في قوة قوله أبحته فالمباح بجميع أقسامه مما حكم به الشارع على هذه الاصطلاحات. والمعتزلة يخصصون الحكم بما فيه طلب، فالمنازعة إنما هي لفظية في الأسامي والاصطلاحات وهي ليست بشيء في نظر العقلاء.

إلا أن الكعبي[٢] ، من كبار المعتزلة، قال إن الوجوب يعرض لكل مباح مستدلاً بهذا القياس: كل مباح ترك حرام، وترك الحرام واجب، فكل مباح واجب[٣] . والكلية في مقدمته الأولى غير صحيحة، لأن ترك الحرام الذي كلف به الشارع إنما هو الكف، والكف فعل من أفعال النفس ولا يكون إلا بعد أن تنزع إلى فعل الشيء وليس كل مباح كفًا بهذا المعنى عن حرام. فكم من مباح يفعله الإنسان من غير أن يكون قد خطر بباله أو نازعته نفسه إلى فعل حرام، فإن أراد بترك الحرام في الأولى الترك المكلف به فالكلية غير صحيحة، وإن أراد به مجرد الترك وهو العدم كانت الثانية غير صحيحة أو لم يتحد الوسط في المقدمتين. وقد كانت تصح لو قيل كل مباح ترك حرام وبعض ترك الحرام واجب، فبعض المباح واجب. ونحن نوافقه على هذه النتيجة فإن بعض المباح قد يكون واجبًا بالعرض إذا دعت النفس إلى محرم ولم يكن هناك واسطة للكف إلا فعل المباح فهو واجب لأن به الكف لا لأنه مباح فإن هناك تباينًا بين واجب ومباح.

---

(١) انظر: «المستصفى» (١/ ١٤٤)، و«الإحكام» (١/ ١٠٧).

(٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي. البلخي. أبو القاسم ت سنة (٣١٩) وقيل (٣١٧) معتزلي وهو رأس طائفة تسمى الكعبية وله آراء في الكلام والأصول تفرد بها.
انظر: «وفيات الأعيان» (٢/ ٢٤٨)، و«الفتح المبين» (١/ ١٧٠).

(٣) انظر: «البرهان» (١/ ٢٩٤)، و«الإبهاج» (١/ ١٣٠)، و«شرح الكوكب» (١/ ٤٢٤).

الحكم الوضعي(١)

خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين قد يكون طلبًا أو تخييرًا وهو خطاب التكليف الذي تقدم الحديث عنه.

وقد يكون جعلاً للشيء سببًا أو شرطًا أو مانعًا وهو خطاب الوضع.

وقد أدخل الآمدي(٢) في خطاب الوضع الخطاب المتعلق بكون الشيء صحيحًا أو باطلاً وكونه عزيمة أو رخصة أو صحيحًا أو فاسدًا، وعلى ذلك نسير في كتابنا هذا لما سنبين بعد.

السبب (٣) :

قد يحكم الشارع على شيء من الأشياء بأنه علامة على تعلق الطلب بذمة المكلف كقوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾ [الإسراء: ٧٨] فقد جعل الدلوك علامة على توجه طلب الصلاة إلى المكلف أو علامة على الملك أو زواله أو استحقاق العقوبة فالأول كعقد البيع فإنه يفيد كلاً من البائع والمشتري ملكًا ويزيل عنهما ملكًا: يفيد البائع ملك الثمن ويزيل عنه ملك العين. ويفيد المشتري ملك العين ويزيل عنه ملك الثمن. ومثال الثاني القتل العمد العدوان فقد جعل علامة على استحقاق القاتل القصاص.

وهذا الذي يتوقف عليه الحكم إن ظهرت مناسبته لشرعية الحكم فهو العلة كعقد البيع الدال على الرضا بنقل الملكية، وكالقتل العمد العدوان كلاهما مناسب للحكم الذي توقف عليه. فالعلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي جعل مناطًا لحكم يناسبه.

وإن كان يفضي إلى الحكم وليس ظاهر المناسبة له فهو السبب.

(١) انظر: «تيسير التحرير» (٢/ ١٢٨)، و«شرح الكوكب» (١/ ٤٣٤).

(٢) «الإحكام» (١/ ١١٢ - ١١٣).

(٣) «الإحكام» (١/ ١١٠)، و«شرح الكوكب» (١/ ٤٤٥).

فالفرق بين السبب والعلة أن ما عقل تأثيره أي مناسبته بنفسه للحكم أو عقلت مناسبته بما هو مظنة له كالسفر مظنة للمشقة فعقلت مناسبته للتخفيف فذلك العلة، وإن كان مفضيًا بلا تأثير فهو السبب، ويطلق كل منهما على الآخر مجازًا. وللشاطبي[1] رحمه الله اصطلاح غير هذا فإنه جعل السبب ما وضع شرعًا لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم، وجعل العلة هي المصالح الشرعية التي تعلقت بها الأوامر، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي. فالعلة هي المصلحة أو المفسدة التي راعاها الشارع في الطلب فعلاً أو كفًّا.

فالسبب عنده يشتمل العلة عند الأولين أو هو بمعناها. ونحن نتكلم الآن عن الأسباب باعتبارها منتظمة العلل المؤثرة:

(١) الأسباب الشرعية نوعان: أولها ما لم يكن من مقدور المكلف ككون الاضطرار سببًا في إباحة الميتة، وزوال الشمس أو غروبها سببًا في وجوب الصلاة.

وثانيها ما يدخل تحت مقدوره وهذا ينظر إليه من جهتين: الأولى من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف مأمورًا به أو منهيًّا عنه أو مأذونًا فيه من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلبًا أو دفعًا وهذا لا كلام فيه الآن. والثانية من جهة كونه تحت خطاب الوضع ككون النكاح سببًا في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وككون القتل سببًا للقصاص، والسفر سببًا لإباحة القصر والفطر. والكلام الآن في الأسباب من هذه الجهة الوضعية.

(٢) وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات لأنا نقطع أن الأسباب لم تكن أسبابًا لأنفسها من حيث هي موجودات بل من حيث ينشأ عنها أمور أخر. وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسبابًا القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات. ولأن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد

(١) «الموافقات» (١/ ٣٤٩).

وهي مسبباتها قطعًا، فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لقصد المسببات لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات، ولأن المسببات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب، لكنها فرضت كذلك ولا تكون أسبابًا إلا لمسببات فواضع الأسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها.

وإذا ثبت هذا وكانت الأسباب مقصودة الوضع للشارع لزم أن تكون المسببات كذلك.

(٣) إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد ذلك المتسبب أم لا، لأنه لما جعل مسببًا عنها شرعًا جعل كأنه فاعل للمسببات مباشرة وإن لم تكن المسببات من كسبه وإذا كان كذلك فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضيًا لمسببه. لكن تارة يكون مقتضيًا له على الجملة والتفصيل وإن كان غير محيط بجميع التفاصيل، وتارة يدخل فيه مقتضيًا له على الجملة لا على التفصيل وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله. فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرهما فإن الأمر قد تضمن أن في إيقاع المنهي عنه مفسدة علمها الله ولأجلها نهى عنه، فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد وإن جهل تفاصيل ذلك.

(٤) متعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه وانتفاء موانعه ثم قصد ألا يقع مسببه فقد قصد محالاً وتكلف رفع ما ليس له رفعه ومنع ما لم يجعل له منعه، فمن عقد نكاحًا على محله أو بيعًا أو شيئًا من العقود ثم قصد ألا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه فقد وقع قصده عبثًا ووقع السبب الذي أوقع سببه.

وكذلك إذا أوقع طلاقًا أو عتقًا ثم قصد ألا يكون مقتضاه فهو قصد باطل.

ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثًا من المأكول والمشروب والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قاصد للتعليق (على رأي الحنفية مطلقًا ورأي المالكية في التعليق

الخاص) فجميع ذلك لغو لأن ما تولى الله حليته بغير سبب ظاهر من المكلف مثل ما تعاطى المكلف السبب فيه. وهذا الأصل ناتج عن الأصل السابق وهو أن الشارع قاصد لوقوع المسببات عن أسبابها فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع وكل قصد ناقض قصد الشارع فهو باطل.

والكلام إنما هو فيمن فعل الأسباب مختاراً لأن تكون أسبابًا، لكن مع عدم اختياره للمسبب فلا يرد أن الاختيار شرط في صحة السبب لأن الاختيار مفروض وجوده ولا يلزم الاختيار في وقوع المسبب بسببه لأن هذا ليس للعبد إنما هو للشارع. أما إذا فعلت الأسباب غير مستكملة شروطها التي وقف الشارع وقوع مسبباتها عليها ولم تنتف عنها موانعها فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبى، لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره. وأيضًا فإن الشارع لم يجعلها أسبابًا مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها، فإذا لم تتوافر لم يستكمل السبب أن يكون سببًا شرعيًا سواء قلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أو لا.

(٥) الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح مثال ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه مشروع لأنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام وإخماد الباطل على أيّ وجه كان، وليس بسبب في الوضع الشرعي لإتلاف مال أو نفس ولا نيل من عرض وإن أدى إلى ذلك في الطريق وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله وإن أدى إلى مفسدة في المال أو في النفس، وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد وإن إدى إلى إتلاف النفوس وإهراق الدماء. وأما الأسباب الممنوعة كالأنكحة الفاسدة فإنها سبب لمفاسد من أجلها كان النهي عنها وإن أدت إلى إلحاق الولد وثبوت الميراث وهي مصالح. والنتيجة أن المفاسد التي تنتج عن أسباب مشروعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها. وكذلك المصالح التي تنتج عن أسباب ممنوعة ليست

ناشئة عنها وإنما هي ناشئة عن أسباب أخرىٰ مناسبة لها . ومن ذلك ما قاله الحنفية في ثبوت الملك بالغصب والمصاهرة بالزنا ، فالملك والمصاهرة لم ينتجا في الحقيقة بسبب الغصب ولا بسبب الزنا وإنما بأسباب أخرىٰ مناسبة كما قدمنا بيان ذلك .

(٦) السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يعلم أو يظن وقوع الحكمة به أولا ، فإن علم ذلك أو ظن فلا إشكال في المشروعية .

وإن لم يعلم ولم يظن فهو علىٰ ضربين : الأول أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة ، الثاني أن يكون لأمر خارجي .

فإن كان لعدم صلاحية المحل ارتفعت المشروعية أصلاً فلا أثر للسبب شرعًا بالنسبة إلىٰ ذلك المحل كالزجر بالنسبة إلىٰ غير العاقل والعقد علىٰ الخنزير والميتة والطلاق المنجز بالنسبة للأجنبية . والدليل علىٰ ذلك أن السبب قد فرض أنه لحكمة ، فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة لم يكن مشروعًا وقد فرضناه مشروعًا .

وإن كان لأمر خارجي مع قبول المحل فهل يؤثر ذلك الخارجي في شرعية السبب أو يجري السبب علىٰ أصل مشروعيته؟ هذا محتمل والخلاف فيه سائغ .

قال القائل ببقاء السبب علىٰ المشروعية :

(١) إن الحكمة إما أن تعتبر بمحلها وكونه قابلاً لها فقط وإما أن تعتبر بوجودها فيه ، فإن اعتبرت بمحلها وكونه قابلاً لها فهو المطلوب وإن اعتبرت بوجودها في المحل لزم أن يعتبر في المنع فقدانها مطلقًا لمانع أو لغير مانع كسفر الملك المرفه فإنه لا مشقة له في السفر فكان الفطر والقصر في حقه ممتنعين وهو خلاف ما أجمعوا عليه .

(٢) إن اعتبار وجود الحكمة في المحل عينًا لا ينضبط ، لأن تلك الحكمة لا توجد إلا ثانيًا عن وقوع السبب ، فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها . وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح توقف مشروعية السبب علىٰ وجود الحكمة لأن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور محال فإذًا لابد من الانتقال إلىٰ اعتبار مظنة قبول المحل لها علىٰ الجملة كافيًا .

وقال المانع من بقاء السبب سببًا إذا لم توجد الحكمة :

(١) إن قبول المحل للحكمة إما أن يعتبر بكونه قابلاً في الذهن فقط وإن فرض غير قابل في الخارج، وإما بكونه توجد حكمته في الخارج. والأول غير صحيح لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد فما ليس فيه مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج مساو لما لا يقبل المصلحة من حيث المقصد الشرعي، وإذا استويا امتنعا أو جازا لكن جوازهما يؤدي إلى ما اتفق على منعه فلابد من القول بمنعهما.

(٢) إنا لو أعملنا السبب صار عبثًا والعبث لا يشرع.

(٣) إن جواز القصر والفطر للملك المترف إنما هو باعتبار وجود الحكمة، فإن انتفاء المشقة بالنسبة له غير متحقق، بل الظن بوجودها غالب. غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط فنصب الشارع المظنة موضع الحكمة ضبطًا للقوانين الشرعية كما جعل الاحتلام مظنة العقل القابل للتكليف لأنه غير منضبط في نفسه.

والنتيجة أن المسألة مجال للاجتهاد إلا أن الجمهور على اعتبار قابلية المحل للحكمة في مشروعية السبب لا لوجودها فعلاً.

الشرط[١] :

الشرط ما عدمه مستلزم لعدم الحكم وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب، فالحكم كالقدرة على التسليم فإن عدمها ينافي حكم البيع وهو إباحة الانتفاع. والسبب كالطهارة للصلاة فإن عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلاة.

وعرف الشاطبي[٢] الشرط بما كان وصفًا مكملاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك

---

(١) انظر: «الإحكام» (١/ ١١٢)، و«أصول السرخسي» (٢/ ٢٠٣)، و«حاشية البناني على جمع الجوامع» (١/ ٩٧)، و«تيسير التحرير» (٢/ ١٢٠).

(٢) «الموافقات»

المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه، كما نقول إن الحول أو إمكان النماء مكمل لمقتضى الملك، أو لحكمة الغنى، والإحصان مكمل لوصف الزنا في اقتضائه الرجم. ثم قال: وسواء علينا أكان وصفًا للسبب، أم العلة، أم المسبب، أو المعلول، أم لمحالها، أم لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي، فإنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط. ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشرط، وإن لم ينعكس كسائر الأوصاف مع موصوفاتها حقيقة أو اعتباراً.

واعلم أن المسائل التي ستوضح ترجع إلى الشرط الجعلي، وهو ما جعله الشارع شرطًا، لا يكون المشروط إلا بوجوده، وهو شرط الصحة، أو لا يكون كاملاً إلا بوجوده، وهو شرط الكمال، أو جعله المكلف شرطًا مع إجازة الشارع له ذلك، كالتعليقات والشروط التي يقرنها بالعقود.

(١) السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دونه لأنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطًا فيه وقد فرض أنه شرط والأمر في هذا واضح.

لكن هناك قضية ربما يوهم كلام الفقهاء أنها محل للاشتباه وتجعل محل نزاع وهي أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط فهل يصح وقوعه بدون شرطه أو لا؟

قولان: فمن راعى السبب وأنه مقتض لمسببه غلب اقتضاءه ولم يراع توقفه على شرطه، ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه لم يراع حضور السبب بمجرده.

وفرعوا على ذلك مسائل منها:

(١) أن حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة ودوران الحول شرطه ويجوز تقديمها قبل الحول على الأول دون الثاني.

(٢) أن اليمين سبب للكفارة والحنث شرطها ويجوز تقديمها على الشرط على الأول دون الثاني.

(٣) إنقاذ المقاتل سبب للقصاص أو الدية والزهوق شرط، ويجوز العفو قبل الزهوق من غير حكاية خلاف.

(٤) إذا أذن الورثة عند المرض المخوف في التصرف في أكثر من الثلث جاز مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت، فالمرض هو السبب لتملكهم والموت شرط فيفيد إذنهم قبل حصول الشرط عند مالك خلافًا للشافعي وأبي حنيفة إلىٰ غير ذلك من المسائل التي تشبه هذه. وإذا ثبت هذا كان مناقضًا للأصل الأول والأصل الأول ثابت قطعًا فلا بد من النظر في هذه المسائل.

فأما مسألة الترخيص بإخراج الزكاة قبل الحول فإنما هو مبني علىٰ أن الحول شرط في الانحتام وليس شرطًا في الوجوب، فالحول كله عند من صحح التقديم وقت موسع لوجوب الزكاة. ويتحتم متىٰ تم الحول ومثله مسألة الكفارة.

وأما مسألة الزهوق فإنه شرط وجوب القصاص وليس شرطًا في صحة العفو، وهذا متفق عليه، إذ العفو بعده غير ممكن فلابد من وقوعه قبله إن وقع ولا يصح أن يكون إذ ذاك شرطًا في صحة العفو. والدليل علىٰ أن مدرك صحة العفو ليس ما قالوه إنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق. ولو كان المدرك ما قالوه لكان في المسألة قولان.

وأما مسألة إذن الورثة فهي بينة المعنىٰ لأن الموت سبب في صحة الملك لا في تعلقه والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال المورث لا في تملكهم له، فهما سببان كل واحد منهما يقتضي حكمًا لا يقتضيه الآخر. فمن حيث كان المرض سببًا لما قلنا كان إذنهم واقعًا في محله لأن لهم في المال شبهة ملك فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم الرجوع. والذي يقول بعدم النفاذ يبني أمره علىٰ أن الموت شرط للملك ولا يجعل لشبهة الملك تأثيرًا، فلما أذنوا لم يكن لهم ملك فلم يكن لإذنهم تأثير.

وعلىٰ الجملة يكون الأصل ثابتًا مطردًا ولم يعترضه ما يوجب الشك فيه.

(٢) الشروط من جهة كونها داخلة تحت خطاب الوضع ليس للشارع قصد في تحصيلها من حيث هي شروط ولا في عدم تحصيلها.

فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب فيه الزكاة ليس بمطلوب الفعل حتى يجب ولا مطلوب الترك حتى يجب الإنفاق، لأنه لو كان مطلوبًا لم يكن من باب خطاب الوضع والمفروض خلافه، والحكم أنه متى وجد الشرط مع المقتضى وعدم المانع وجد المشروط، وإن عدم لم يوجد المشروط. والأمر في ذلك ظاهر متى لم يقصد المكلف عدم الشرط حتى لا ينبني على السبب حكمه.

فإن تعمد المكلف ذلك كان عمله منهيًا عنه بدليل قوله عليه السلام: «**لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة**»[(١)] ، وقوله: «**من أدخل فرسًا بين فرسين وهو لا يأمن أن تسبق فليس بقمار وإن أدخل فرسًا بين فرسين وهو يأمن أن تسبق فهو قمار**»[(٢)] وقوله في حديث بريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم: «**من اشترط شرطًا ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط**»[(٣)] . إلى غير ذلك.

وأيضًا إن العمل يصير ما انعقد سببًا لحكم شرعي جلبًا لمصلحة أو درءًا لمفسدة عبثًا لا حكمة فيه ولا منفعة له، وهذا مضاد لقصد الشارع من جهة أن السبب لما انعقد صار مقتضيًا شرعيًا لمسببه، لكنه توقف على حصول شرط هو تكميل للسبب فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب قاصدًا لمضادة الشارع في وضعه سببًا.

وأما كون العمل باطلاً فيبتني الحكم على السبب، أو غير باطل فلا تأثير للسبب ففي ذلك تفصيل. وذلك أنه إن كان الشرط الحاصل في معنى المرتفع أو الشرط المرفوع في حكم الحاصل كان الحكم الذي اقتضاه السبب على حاله قبل

---

(١) أخرجه البخاري [١٤٥٠].

(٢) **ضعيف**. أخرجه أبو داود [٢٥٧٩]، وابن ماجه [٢٨٧٦].

(٣) أخرجه البخاري [٢١٦٨]، ومسلم [١٥٠٤].

هذا العمل والعمل باطل كمن وهب المال قبل الحول لآخر قد راوضه على أن يرده إليه بعد الحول بهبة، وكمن جمع بين مفترق ريثما يأتي الساعي ثم ترد إلى التفرقة أو بالعكس وكالمتزوج بالمطلقة ثلاثًا لتظهر صورة الشرط ثم تعود المرأة إلى مطلقها وأشباه ذلك.

وإن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ثلاثة أوجه:

(الأول) إبطال ما عمل والاعتبار للسبب وحده فيترتب عليه حكمه.

(الثاني) النظر إلى أن السبب بدون شرطه لا يؤثر فيكون العمل مؤثرًا في رفع حكم السبب حتى لا يوجد الحكم والشرط مفقود.

(الثالث) أن يفرق بين ما هو حق لله وما هو حق للناس، فإن كان حقًا لله ارتفع تأثير السبب لعدم الشرط، وإن كان حقًا للناس كان العمل في رفع الشرط لإبطال حكم السبب لاغيًا ويبقى ما اجتمع فيه الحقان محل اجتهاد. فعلى المجتهد أن ينظر حتى يغلب عنده أحد الحقين. فيعمل به.

(٣) الشروط الجعلية مع مشروطاتها ثلاثة أنواع:

(١) شرط مكمل لحكمة المشروع بحيث لا يكون فيه ما ينافيها كاشتراط الرهن والحميل والنقد والنسيئة في الثمن واشتراط الحول في الزكاة والحرز في القطع، وهذا القسم لا إشكال في صحته في التشريع وفي جعله من المكلف لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضي حكمًا.

(٢) شرط غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته بل هو على الضد من الأول كما إذا اشترط في الزواج ألا ينفق على الزوجة أو شرط في البيع ألا ينتفع بالمبيع. وهذا القسم أيضًا لا إشكال في عدم صحته لأنه مناف لحكمة السبب فلا يصح أن يجتمع معه فيكون لاغيًا، ثم هل يفسد المشروط إذا اقترن به أولا؟ هذا محل نظر ويستمد الجواب عليه من المسألة السابقة.

(٣) ألا يظهر في الشرط منافاة للمشروط ولا ملاءمة له، وهذا محل نظر هل يلحق بالقسم الأول نظراً إلى عدم منافاته أو يلحق بالقسم الثاني نظراً إلى عدم ملاءمته ظاهراً؟ والقاعدة في مثل هذه التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون ظهور الملاءمة لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها ألا يقدم عليها إلا بإذن إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات فكذلك ما يتعلق بها من الشروط وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه.

المانع[1] :

قد يحكم الشارع على وصف من الأوصاف أن يمنع حكمًا أو سببًا.

فالمانع للحكم هو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص، فإن كون الأب سببًا لوجود الابن يقتضي ألا يصير الابن سببًا لعدمه. والمانع للسبب هو ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فإن حكمة السبب، وهو الغنى، مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلاً يواسي به.

(١) وقسم الحنفية المانع إلى خمسة أقسام[2] :

الأول: ما يمنع انعقاد السبب كبيع الحر والمانع هو انتفاء المحلية إذ لا مال.

والثاني: ما يمنع تمام السبب في حق غير العاقد، كبيع ما يملك الغير، ثم السبب في حق العاقد حتى لم يعد له ولاية إبطاله ولم يتم في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه فيجوز العقد بإجازته ويبطل بإبطاله.

الثالث: ما يمنع ابتداء الحكم، كخيار الشرط للبائع يمنع الملك للمبيع في حق المشتري وإن انعقد البيع في حقهما على التمام.

(١) «الإحكام» (١/ ١١٢)، و«شرح الكوكب» (١/ ٤٥٦)، و«البحر المحيط» (١/ ٣١٠).
(٢) «كشف الأسرار» (١/ ٢٥٤).

الرابع: ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية لا يمنع الملك لكن لا يتم بالقبض مع عدم الرؤية ويتمكن من له الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضًا.

الخامس: ما يمنع من لزوم الحكم كخيار العيب يثبت الحكم معه تامًّا حتىٰ يكون له ولاية التصرف في المبيع، لكن لا يتمكن من الفسخ بعد القبض إلا بتراضٍ أو قضاء.

(٢) الموانع من حيث هي داخلة تحت خطاب الوضع لا يقصد الشارع تحصيل المكلف لها ولا رفعها. فالمديون ليس بمخاطب برفع الدين لتجب عليه الزكاة كما أن مالك النصاب غير مخاطب بالاستدانة لتسقط عنه، وإنما مقصود الشارع أن المانع إذا حصل ارتفع مقتضىٰ السبب أو وجود الحكم. ودليل ذلك أن الشارع قاصد إلىٰ ترتب المسبب علىٰ سببه، فلو كان المانع مقصود الإيقاع له أيضًا كان قاصداً إلىٰ رفع ترتب المسبب علىٰ سببه وقد ثبت أنه قاصد إلىٰ هذا الترتب، ولو كان قاصداً إلىٰ رفع المانع لم يثبت حصوله معتبراً شرعًا وإذا لم يعتبر لم يكن مانعًا من جريان حكم السبب، وقد فرض كذلك.

(٣) إذا قصد المكلف فعل المانع لإسقاط حكم السبب حتىٰ لا يترتب عليه ما اقتضاه فهو عمل منهي عنه لمضادته قصد الشارع. ثم هل يكون العمل باطلاً فلا يكون للمانع تأثير فيترتب علىٰ السبب حكمه أو لا يكون باطلاً فيكون المانع مانعًا فلا يترتب علىٰ السبب حكمه. والجواب علىٰ ذلك يؤخذ مما قدمناه في الشروط.

هذا وبعد أن انتهىٰ بنا الحديث في الأسباب والشروط والموانع نبتدئ الكلام في الرخصة والعزيمة، لأن الرخصة في الحقيقة عبارة عن وضع الشارع وصفًا من الأوصاف سببًا في التخفيف، والعزيمة عبارة عن اعتبار مجاري العادات سببًا للجري علىٰ الأحكام الأصلية الكلية.

وقد عدهما بعض الأصوليين من الحكم التكليفي بناء علىٰ أنهما يرجعان إلىٰ الاقتضاء. والتخيير فالعزيمة اقتضاء والرخصة تخيير، وهما نظران كل منهما صحيح إلا أن الجهة فيهما مختلفة.

وقد اتبعنا ترتيب الآمدي والشاطبي.

الرخصة والعزيمة[١] :

(١) ينقسم الحكم إلى رخصة وعزيمة:

فالعزيمة ما شرع من الأحكام العامة ابتداء . ومعنى عموم الحكم أنه لا يختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون ولا ببعض الأحوال كالصلاة فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم على كل شخص وفي كل حال ، وكذلك الصوم والزكاة والحج وسائر شعائر الإسلام . ومعنى شرعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك ، فإن سبقها وكان الثاني ناسخًا فهو كالحكم الابتدائي . ويدخل في ذلك المستثنى من عام وما خصص منه .

والرخصة تطلق في لسان الشرع على أربعة معان :

الأول: ما استثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقًا من غير اعتبار لكونه لعذر شاق فيدخل فيه القرض والقراض والمساقاة وضرب الدية على العاقلة وما أشبه ذلك . على هذا المعنى جاء في الحديث «**نهى عن بيع ما ليس عندك وأرخص في السلم**» [٢] .

الثاني: ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى : ﴿ **رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا** ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله : ﴿ **وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ** ﴾ [الاعراف: ١٥٧] .

الثالث: ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقًا مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم ، وعزيمته قضاء الوقت في عبادة الله سبحانه .

الرابع: وهو الذي عليه اصطلاح الأصوليين ما شرع لعذر شاق استثناء من

---

(١) «الإحكام» (١/ ١١٣)، و«الموافقات» (١/ ٤٩٠)، و«شرح الكوكب» (١/ ٤٧٨) و«تيسير التحرير» (٢/ ٢٣٨)، و«أصول السرخسي» (١/ ١١٧)، و«التلويح على التوضيح» (٣/ ٨١).

(٢) **حسن**: أخرجه أبو داود [٣٥٠٣]، والترمذي [١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٩]، والنسائي (٧/ ٢٨٩) وابن ماجه [٢١٨٧]، وانظر : «إعلام الموقعين» (٢/ ٧٠).

أصل كلي مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه، فكونه لعذر شاق هو الخاصة التي تميزه عن العزيمة، وكونه شاقًا لإخراج ما كانت مشروعيته لمجرد الحاجة من غير مشقة موجودة كالسلم مثلاً فإنه لا يسمى رخصة، وكونه مستثنى من أصل كلي لبيان أنه ليس بمشروع ابتداء وإنما بعد استقرار الحكم الأصلي، وكونه قاصراً على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص وهو فاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية وما شرع من الرخص فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة بخلاف مثل السلم والقراض فإنهما يجوزان على كل حال. والنتيجة أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي، والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي.

(٢) حكم الرخصة:

قال الشاطبي[١] رحمه الله حكم الرخصة الإباحة مطلقًا من حيث هي رخصة واستدل على ذلك:

(١) بآيات الرخص نحو ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].

﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ﴾ [النساء: ١٠١].

وأشباه ذلك من النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم من غير أن يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة.

(٢) الرخصة أصلها التخفيف ورفع الحرج حتى يكون المكلف في سعة واختيار بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة، وهذا أصله الإباحة.

(٣) لو كانت الرخصة مأموراً بها وجوبًا أو ندبًا لكانت عزائم لا رخصًا، لأن الواجب هو الحتم اللازم الذي لا خيرة فيه، والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر. فإذًا يكون الجمع بين الأمر والرخصة جمعًا بين متنافيين.

---

(١) «الموافقات» (١/ ٤٩٠).

وربما يعترض على هذه القضية من وجهين :

الأول: أنه لا يلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل أن يكون فعله مباحًا، بل قد يكون واجبًا أو مندوبًا. قال الله تعالى ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾ [البقرة: ١٥٨] والتطوف بهما مطلوب بإجماع. وقال: ﴿**فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ**﴾ [البقرة: ٢٠٣] والتعجل مندوب.

الثاني: أن العلماء نصوا على رخص مأمور بها، فالمضطر إذا خاف الهلاك على نفسه وجب عليه تناول الميتة. وفي الحديث: «**إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه**»(١) .

والجواب عن الأول أن رفع الإثم والحرج وضع في اللسان العربي إذا تجرد عن القرائن للإذن في الشيء، فإذا لم يكن هناك قرائن تخرجه عما وضع له لم يستفد منه شيء فوق الإذن. أما ما فهم من قرائن أخرى فليس من مدلول اللفظ وإنما أفادته تلك القرائن. وفي مثل آية التطوف اقترن به قوله ﴿**مِن شَعَائِرِ اللَّهِ**﴾ ومنه فهم الوجوب أو أنه فهم بدليل آخر، فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه. وعلى هذا يجري القول فيما جاء على هذا النمط.

والجواب عن الثاني أنه قد سبق أن الجمع بين رخصة وطلب جمع بين متنافيين فلابد أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية لا إلى الرخصة بعينها، وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يقيم به نفسه أرخص له في أكل الميتة لرفع الحرج، فإن خاف التلف كان مأموراً بإحياء نفسه لقوله تعالى ﴿**وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ**﴾ [النساء: ٢٩]. ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي. فأكل الميتة للمضطر إذا نظر إليه من جهة أنه إحياء للنفس فهو عزيمة، وإن نظر إليه من جهة أنه أذن فيه بعد المنع منه فهو رخصة فتغايرت الجهتان. وقد

---

(١) **رجاله ثقات**: أخرجه أحمد (٢/ ١٠٨)، والبيهقي (٣/ ١٤٠)، والبزار (١/ ٤٦٩ ـ كشف)، وابن خزيمة (٣/ ٢٥٩)، وابن الأعرابي (١/ ٢٢٣) من طريق : عمارة بن غزية عن حرب بن قيس عن نافع عن ابن عمر مرفوعًا. =

عارض معنىٰ إحياء النفس في هذا معنىٰ آخر فيمن أكره علىٰ الكفر وهو أن في عدم إجراء كلمة الكفر علىٰ اللسان الذي تكون به الحياة الظهور بمظهر الثابت علىٰ دينه لا يزلزله شيء من المصاعب والفتن مهما اشتد أمرها، ولذلك كان الصابر مجزيًّا جزاء الصابرين المحسنين. فلما تعارضت الجهتان لم يقل أحد بوجوب إجراء كلمة الكفر علىٰ اللسان لإحياء النفس لأن النفس في سبيل مظهر الدين يسيرة.

ومن هذا البيان يظهر لك ما أخطأ به فيه بعض الأصوليين في تقسيم الرخصة إلىٰ قسمين:

الأول: ما اعتبر دليل العزيمة معه قائم الحكم كإجراء المكره كلمة الكفر علىٰ اللسان وجنايته علىٰ الإحرام وإفطار رمضان وتركه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتناول المضطر مال الغير.

والثاني: ما اعتبر دليل العزيمة معه متراخيًا عن محل الرخصة كفطر المسافر والمريض في رمضان. وقالوا إن حكم الأول أن العزيمة معه أولىٰ ولو مات بسببها، وحكم الثاني أن العزيمة أولىٰ ما لم يستضر.

وإنما كان هذا خطأ لما تبين أن دليل العزيمة قائم الحكم مع محل الرخصة علىٰ كل حال لأنه لم ينسخ، وغاية ما في الرخصة أن دليلها دل علىٰ مجرد الإذن فيها، ولا تكون العزيمة بذلك مطلوبة الفعل ولا مطلوبة الكف كما أن الرخصة من حيث كونها رخصة لا تكون مطلوبة الفعل ولا مطلوبة الكف. فإذا كان في العمل بالعزيمة فساد لا يعارضه مصلحة أخرىٰ أرجح منه كترك أكل المضطر الميتة وهو مشرف علىٰ الهلاك كان بذلك الترك آثمًا، وإذا كان هناك مفسدة عارضتها

= قلت وهذا إسناد منكر، فحرب بن قيس مجهول الحال ولم يذكروا فيه غير قول عمارة بن غزية: كان رضًا. ومثله - والله أعلم - لا يحتمل تفرده عن نافع بمثل هذا الأصل.

وأخرجه ابن حبان [٣٥٤]، والطبراني في «الكبير» (١١/ ٣٢٣)، وأبو نعيم في الحلية» (٦/ ٢٧٦)، والبزار [٩٩٠ - كشف] من طريق: الحسين بن محمد الذارع عن حصين بن نمير عن هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعًا بلفظ: إن الله يحب أن تؤتىٰ رخصه كما يحب أن تؤتىٰ عزائمه» وهذا إسناد صحيح رجاله ثقات. وقد روي مرفوعًا عن:

ابن مسعود، بسند صحيح عند ابن أبي شيبة (٥/ ٣١٧).

ابن عمر، بسند صحيح عند ابن أبي شيبة (٥/ ٣١٧).

ابن عباس، بسند صحيح عند ابن أبي شيبة (٥/ ٣١٧).

مصلحة أخرى أرجح منها كترك المكره إجراء كلمة الكفر على لسانه، وهو يعلم أو يظن أنه بذلك يفقد حياته، كان بذلك الترك مأجوراً لأن مصلحة الثبات على الدين ظاهراً وباطنًا رجحت مصلحة إحياء النفس.

فهذا وجه الاختلاف بين أنواع العزائم والرخص، أما القول بأن هذه الرخصة دليل حكم العزيمة معها قائم وتلك دليل حكم العزيمة معها متراخ فهو مما لا يقوم عليه دليل بل هو مجرد تحكم.

(٣) الرخصة إضافية لا أصلية، بمعنى أن كل مكلف فقيه نفسه في الأخذ بها ما لم يحد فيها حد شرعي فيوقف عنده. وبيان ذلك أن سبب الرخصة المشقة والمشاق تختلف بحسب قوة العزائم وضعفها وبحسب الأزمان وبحسب الأفعال فليس كل الناس في المشاق وتحملها على حد سواء، وإذا كان كذلك فليس للمشقات المعتبرة في التخفيف ضابط مخصوص ولا حد محدود يطرد في جميع الناس، ولذلك أقام الشارع في جملة منها المظنة مقام الحكمة فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان المشقة وترك جملة منها إلى الاجتهاد كالمرض.

(٤) الترجيح بين العزيمة والرخصة:

من الرخص ما يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها طبعًا كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها أو عن الصوم لخوف فوت النفس، أو لا صبر عليها شرعًا كالصوم المؤدي إلى عدم القدرة على إتمام أركان الصلاة. وهذا القسم راجع إلى حق الله فالترخص فيه مطلوب. ومن هنا جاء: «**ليس من البر الصيام في السفر**»[1] فالرخصة في هذا جارية مجرى العزائم باعتبار رجوعها إلى أصول كلية ابتدائية، ولذلك قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف وإن من لم يفعل حتى هلك فهو آثم إلا إذا عارض ذلك مصلحة أخرى راجحة على حفظ النفس كما تقدم.

ومنها ما يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها، وهذا راجع إلى حقوق العباد لينالوا من رفق الله وتيسيره. فللمكلف الأخذ بالعزيمة وإن

---

(١) أخرجه البخاري [١٩٤٦]، ومسلم [١١١٥].

تحمل في ذلك مشقة، وله الأخذ بالرخصة. وللترجيح بين الأمرين مجال رحب. فأما الأخذ بالعزيمة فله مرجحات وهي:

(١) إن العزيمة أصل ثابت متفق عليه مقطوع به، وورود الرخصة وإن كان مقطوعًا به، لكن سبب الترخص لا تحقُّق له فرضًا، فإن مقدار المشقة المباح من أجله الترخص غير منضبط، وكل مجال للظنون لا مجال فيه للقطع وتتعارض فيه الظنون فكان مقتضى ذلك ألا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب.

(٢) إن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي لأنه مطلق عام في جميع المكلفين، والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلفين وهو من له عذر، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار لا في كل حالة ولا في كل وقت ولا لكل أحد فهو كالعارض الطارئ على الكلي، والقاعدة المقررة أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي فالكلي هو المقدم لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية والكلي يقتضي مصلحة كلية ولا ينخرم نظام العالم بانخرام المصلحة الجزئية بخلاف ما إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها، وقد علم في مسألتنا أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كلي، والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية وحيث يتحقق الموجب. والفرض ليس كذلك.

(٣) ما جاء في الشريعة من الأمر بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهي مجردًا والصبر على حلوه ومره وإن انتهض موجب الرخصة. من ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] فهذا مظنة التخفيف فأقاموا على الصبر والرجوع إلى الله فأثنى عليهم. ومنه قوله تعالى: ﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ [الأحزاب: ١٠] ثم مدح الصابرين على هذا كله بقوله تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣]. وأمثال ذلك كثير من مدح الصابرين في المواضع التي رخص الله فيها.

(٤) إن هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع للمكلفين من أنواع المشاق هي مما يقصده الشارع في أصل التشريع، أعني أن المقصود في أصل التشريع إنما

هو جار على توسط مجاري العادات. وكونه شاقًا على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد لا يخرجه من أن يكون مقصودًا له، لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية وإنما تستثنى حيث تستثنى نظرًا إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد. والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوي، ولذلك لم يعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر في غيره كالصنائع الشاقة في الحضر مع وجود المشقة التي هي العلة الحقيقية في مشروعية الرخصة، فإذًا لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم.

(٥) إن الترخص إذا أخذ به على الإطلاق كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلفين في التعبد على الإطلاق، فأما إذا أخذ بالعزيمة فإنه يكون حريًا بالثبات في التعبد والأخذ بالحزم فيه، لأن الخير عادة والشر لجاجة. وهذا مشاهد محسوس لا يحتاج إلى إقامة دليل. فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة بالنسبة إليه شاقة حرجة، وإذا صارت كذلك لم يقم بها حق قيامها وطلب الطريق إلى الخروج منها.

بناء على هذه الأوجه يترجح جانب العزيمة، لكن لا في كل حال.

ولذلك قسم أصحاب هذا الرأي المشقات إلى قسمين:

الأول: المشقة الحقيقية.

الثاني: المشقة التوهمية.

فأما الأول فإن كان بقاء الشخص معه على العزيمة يدخل عليه فسادًا لا يطيقه طبعًا أو شرعًا ويكون ذلك محققًا لا مظنونًا فهذا مطلوب له الترخص وليس الكلام فيه.

وإن كان مظنونًا فالظنون تختلف. والأصل البقاء على أصل العزيمة. وكلما قوي الظن ضعف مقتضى العزيمة، وكلما ضعف الظن ضعف مقتضى العزيمة. فمن ظن أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه ولا يقدر

علىٰ الصوم معه من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك فهذا ربما يشبه القسم الأول لأن السبب موجود، ويخالفه من جهة أن عدم القدرة لم يتبين فعلاً. والأولىٰ فيه الأخذ بالعزيمة إلىٰ أن يظهر حين التلبس بالفعل عدم القدرة. وأما إن كان متوهمًا بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة فهذا علىٰ وجهين:

الأول: أن يكون للسبب عادة مطردة كمن ظن أن الحمىٰ تأتيه غدًا لعادتها فأفطر، ومن ظنت أن حيضتها تأتيها غدًا فأفطرت، وهذا لا يجوز التعويل عليه في الترخص. إلا أنه لو ترخص فحصل ما كان يتوقعه فهل يستحق عقوبة المفطر أو لا؟ هذا محل نظر. والظاهر أنه فعل ما ليس له لأن سبب الرخصة لم يوجد.

الثاني: ألا يكون للسبب عادة مطردة، وهذا لا إشكال فيه لأن الأحكام الشرعية لا تبنىٰ علىٰ مجرد التوهم. ونتيجة هذا كله أن الوقوف مع أصل العزيمة أولىٰ إلا في المشقة المحلة الفادحة فيكون الصبر أولىٰ ما لم يؤد إلىٰ خلل في عقل الإنسان أو دينه.

وأما الأخذ بالرخصة فله مرجحات:

(١) أصل العزيمة وإن كان قطعيًّا فأصل الترخص قطعي أيضًا. فإذا وجدت المظنة اعتبرناها سواء كانت قطعية أو ظنية، فإن الشارع قد أجرىٰ الظن في ترتب الأحكام مجرىٰ القطع، فمتىٰ ظن وجود سبب الحكم كان السبب مستحقًّا للاعتبار فقد قام الدليل القطعي علىٰ أن الأدلة الظنية تجري في فروع الشريعة مجرىٰ الأدلة القطعية، ومتىٰ ثبت أن غلبة الظن معتبرة فلتعتبر في الرخص ويسقط الوجه الأول من مرجحات العزيمة.

(٢) إن أصل الرخصة وإن كان جزئيًّا بالإضافة إلىٰ عزيمتها فذلك غير مؤثر وإلا لزم أن تقدح فيما أمر فيه بالترخص، بل الجزئي إذا كان مستثنىٰ من كلي فهو معتبر في نفسه لأنه من باب التخصيص للعموم أو من باب التقييد للإطلاق. ويصح تخصيص القطعي بالظن فهذا منه، وقد تقرر أيضًا أن الكلي لا ينخرم بانخرام بعض جزئياته فكذلك هناك فسقط الوجه الثاني.

(٣) إن الأدلة على رفع الحرج عن هذه الأمة بلغت مبلغ القطع، وما دامت الرخصة مباحة كما قدمنا وفيها سهولة ويسر ومراعاة حق العبد والشارع فهي أولى من العزيمة التي يراعى فيها حق الشارع وحده.

(٤) إن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق فالأخذ بها مطلقًا موافق لقصده بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد والتكلف والتعمق المنهي عنه في القرآن والسنة.

(٥) إن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدي بالانقطاع والسآمة والملل والتنفير من الدخول في العبادة وكراهية العمل، فإذا لم يكن باب الترخص مفتوحًا له إلاما يرجع إلى مسألة تكليف ما لا يطاق وسد عنه ما سوى ذلك عد الشريعة شاقة، وربما ساء ظنه بما تدل عليه أدلة رفع الحرج أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعًا.

بعد النظر في أوجه الطرفين تكون المشاق التي ليس لها مظنة منضبطة محل اشتباه. وحل هذا الإشكال أن يوجه الأمر إلى نظر المجتهد حتى يترجح له أحد الطرفين فيما يبتلى به.

وإذا تأملت ما سيبين في فصل المشقات من باب التكليف ظهر لك وجه الصواب والله أعلم.

الصحة والبطلان[1]:

لفظ الصحة يطلق على معنيين:

الأول: ترتب المقصود من الفعل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ومبرئة للذمة ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء، وذلك يكون بموافقتها لأمر الشارع بأن تفعل مستجمعة لكل ما تتوقف عليه، وكما نقول في المعاملات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعًا للملك والحل.

---

(١) انظر: «إحكام الأحكام» (١/ ١١٢)، و«تيسير التحرير» (٢/ ٢٣٧)، و«شرح الكوكب» (١/ ٤٦٤).

والمعنى الثـاني: ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب فيقال: هذا عمل صحيح بمعنى أنه يرجى به الثواب في الآخرة سواء أكان عبادة أم عادة، وهذا يتعرض له علماء الأخلاق وليس من شأن الأصولي البحث فيه.

ولفظ البطلان كذلك يطلق على معنيين:

الأول: عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات إنها باطلة بمعنى أنها غير مجزئة ولا مبرئة للذمة ولا مسقطة للقضاء وذلك يكون بمخالفتها أمر الشارع بترك ما تتوقف عليه من شرط أو ركن. وإذا رجعت المخالفة إلى نفس العبادة كما صورنا فلا نزاع في إطلاق اسم البطلان عليها، أما إن رجعت إلى وصف خارجي منفك عن حقيقتها كالصلاة في الدار المغصوبة فقد قدمنا أن الفعل صحيح على رأي الجمهور لأن الصلاة وقعت على الموافقة للشارع ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف، وقد أبطلها بعض الفقهاء لأنه اعتبرها متصفة بوصف يخالف أمر الشارع وقدمنا أن ذلك هو الظاهر.

وكما نقول في المعاملات إنها باطلة بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعًا من الملك والحل. ولما كانت هذه المعاملات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا كان النظر فيها راجعًا إلى اعتبارين:

الأول: من حيث هي أمور مأذون فيها شرعًا أو مأمور بها شرعًا.

والثاني: من حيث هي أسباب لمصالح بنيت عليها.

فأما الأول فاعتبره قوم بإطلاق وجعلوا مخالفة أمر الشارع مخالفة قصده بإطلاق كالعبادات المحضة، وإذا كان ذلك فمخالفة أمر الشارع تقضي بخروج ذلك الفعل عن مقتضى خطابه وذلك يقضي أنه غير مشروع وغير المشروع باطل فهذا كذلك. ومن هنا قال الشافعية: لا فرق في المعاملات بين فاسد وباطل كما قيل في العبادات[1].

---

(١) انظر: «منهاج البيضاوي» بشرح «نهاية السول» (ص/٢٨-٢٩)، و«بشرح الأصفهاني» (١/ ٦٩-٧٢).

وأما الثاني فاعتبره قوم لكنهم لم يهملوا الأمر الأول، بل جعلوا الأمر منزلاً على اعتبار المصلحة. فإذا كان المعنى الذي لأجله كان العمل مخالفًا للأمر مؤثرًا في أصل العقد كبيع المجنون وزواج المسلمة بالكافر حكم بالبطلان، وإذا كان المعنى الذي من أجله كان العمل مخالفًا لا يؤثر في أصل العقد وإنما يؤثر في صفة له يمكن تلافيها كالبيع لأجل مجهول أو بثمن مجهول لم يكن الفعل باطلاً بل يكون العاقدان مأمورين أن يتلافيا ذلك المعنى إما بإزالة الوصف المخالف في الوقت الذي يحدده الشرع وإما بفسخ العقد إن قبل الفسخ. وقد وضع لما كان كذلك اسم الفاسد، والمعنى الذي فيه هو الفساد[1].

وسنبين في الكلام على مقتضى النهي أن هذا الرأي أقرب إلى نظر الشريعة التي إنما جاءت لمراعاة مصالح العباد بتأسيس العقود، وجعلها أسبابًا لما يترتب عليها ولم تجعلها تعبدًا محضًا.

الإطلاق الثاني للبطلان أن يراد به عدم ترتب العمل عليه في الآخرة وهو الثواب، وهذا يبحث فيه علماء الأخلاق.

هذا، وقد رأى ابن الحاجب[2] أنَّ الصحة والبطلان في العبادات أمر عقلي لا يتوقف على توقيف من الشارع لأن الصحة كون العمل موافقًا لأمر الشارع والبطلان والفساد كونها على عكس ذلك، وهذا أمر يستقل العقل بدركه بعد معرفة ما تتوقف العبادة عليه.

قال ابن الهمام[3]: ولا يخفى أن ترتب الأثر على الفعل وضعي يعني معرفة كون العبادة مسقطة للقضاء، لأن ورود أمر الشارع بالصلاة بالتيمم يحتاج في معرفة كونها تسقط القضاء أو لا تسقطه إلى توقيف الشارع لأن بعضها لا يسقط القضاء عند بعض الأئمة.

---

(١) وهو قول الأحناف وانظر: «تيسير التحرير» (٢/ ٢٣٧).

(٢) «مختصر ابن الحاجب بشرح الأصفهاني» (١/ ٢٤٧)، و«بشرح العضد» (٢/ ٦).

(٣) «تيسير التحرير» (٢/ ٢٣٧).

أما الصحة والبطلان في المعاملات فأمر شرعي، إنما يعرف بتوقيف من الشارع فهما إذًا من أحكام الوضع.

المحكوم فيه (وهو الفعل):

للفعل الداخل تحت التكليف شروط:

(١) صحة حدوثه لاستحالة تعلق الأمر بالمحال كقلب الأجناس والجمع بين الضدين، فلا أمر إلا بمعدوم يمكن وجوده.

(٢) جواز كونه مكتسبًا للعبد حاصلاً باختياره إذ لا يجوز تكليف زيد بكتابة عمرو وخياطته، وإن كان حدوثه ممكنًا فليكن مع كونه ممكنًا مقدورًا للمخاطب.

(٣) كونه معلومًا للمأمور مميزًا عن غيره حتى يتصور قصده إليه.

(٤) أن يكون معلومًا كونه مأمورًا به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال، وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب. ومعنى كونه معلومًا هنا إمكان العلم فلا يرد أن الكافر مأمور بإيمان وهو لا يعلم أنه مأمور به لأن ذلك في حكم المعلوم إذ قد نصبت الأدلةوحصل العقل والتمكن من النظر حتى أن ما لم يقم عليه دليل لا يعتبر الإنسان مأمورًا به، وكذلك من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يكون مأمورًا لأنه لا يتمكن من النظر.

(٥) أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة وهو أكثر العبادات، ويستثنى من هذا شيئان:

أحدهما: الواجب الأول وهو النظر المعرف للوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد إتيانه به.

الثاني: أصل إرادة الطاعة والإخلاص فإنه لو افتقرت إلى إرادة لافتقرت الإرادة إلى إرادة ولتسلسل.

ويتفرع عن هذه الشروط مسائل:

الأولى: (القدرة على الفعل شرط التكليف فلا تكليف بممتنع) (١) .

الممتنع إما أن يكون امتناعه ذاتيًّا بحيث لا تقبل ذاته الوجود كالجمع بين الضدين، وإما عاديًّا يعني أنه في نفسه ممكن الوجود ولكن لا قبل للمكلف به .

والكلام في كل منهما في طرفين: الأول من جهة جواز التكليف، والثاني من جهة الوقوع من الشارع .

المستحيل لذاته:

المستحيل لذاته لا يجوز عقلاً التكليف به ؛ لأن التكليف معناه طلب إيقاع الفعل

---

(١) منشأ الكلام في هذه المسألة هو الخوض في مسائل القضاء والقدر، والنزاع فيها ليس من مسائل الأمر والنهي فليس له صلة بأصول الفقه ومن تكلم فيها من الأصوليين بناها على أصل مذهبه في أفعال العباد، والمصنف ـ رحمه الله ـ قد بنى كل كلامه الآتي على مذهب الأشاعرة القائلين بالكسب .

والكلام على هذه المسائل وبيان وجه الحق فيها يطول جداً بما لا يسعه هذا التعليق فأكتفي هنا بإثبات القول الحق ثم ذكر المصادر التي يرجع إليها القارئ فأقول: مذهب السلف التفصيل، وذلك أن يقال: تكليف ما لا يطاق وعلى وجهين:

أحدهما: ما لا يقدر على فعله لاستحالته، وهو نوعان:

أ ـ ما هو ممتنع عادة كالمشي على الوجه والطيران، وكالمقعد الذي لا يقدر على القيام .

ب ـ وما هو ممتنع في نفسه كالجمع بين الضدين، وجعل المحدث قديمًا والقديم محدثًا ونحو ذلك .

هذان النوعان قد اتفق حملة الشريعة على عدم وقوعهما وأنه لايجوز التكليف بهما .

والثاني: ما لا يقدر عليه لا لاستحالته، ولا للعجز عنه لكن لتركه والاشتغال بضده، مثل تكليف الكافر الإيمان في حال كفره، فهذا جائز خلافًا للمعتزلة، لأنه من التكليف الذي اتفق المسلمون على وقوعه في الشريعة، ولكن لا ينبغي أن يطلق على هذا أنه تكليف بما لايطاق .

وانظر: «مجموع الفتاوى» (٨/ ٢٨٥)، و«درء التعارض» (١/ ٦٠) و«موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/ ١٣٢٧)، و«المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» (ص/ ١٣٨)، و«معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة» (ص/ ٣٤٣) .

خارجًا فلابد من تصور المكلف به كما طلب، وقد فرضنا أنه مستحيل لذاته فامتنع التكليف به. وكذلك يمتنع التكليف الصوري لأنه ضرب من الهذيان وهو لا يجوز على الله.

المستحيل لأمر خارج:

يراد به ما هو ممكن في ذاته ولكنه ليس من مقدور العبد، وهذا القسم ملحق بالأول لأنه لابد في التكليف من ملاحظة المكلف والمكلف به والنسبة بينهما وهي الإمكان الخاص أي إمكان وقوع هذا الفعل من المكلف. والإمكان الذاتي لا يفيد هنا لأنه ليس مناطًا للتكليف. وقد نسب إلى الأشعري رحمه الله القول بتجويز التكليف بهذا الضرب من الأفعال بل إن جميع التكاليف منه ولم ينقل هذا عنه صراحة وإنما زعموه لازم مذهبه في هاتين القاعدتين.

(١) القدرة لا تكون إلا مع الفعل.

(٢) أفعال العباد مخلوقة لله فعند التكليف لا قدرة للمكلف على الفعل فهو مستحيل منه، ولما كان الفعل مخلوقًا لله غير مقدور له فقد كلف بما لا قدرة له عليه.

ولزوم هذا من القاعدة الأولى خطأ، لأن القدرة التي هي مناط التكليف هي المكنة وهي عبارة عن سلامة الأسباب والآلات وهي تتقدم الفعل قطعًا. أما القدرة التي تقارن الفعل وهي التي أرادها الأشعري فلا يناط بها التكليف، والقرآن شاهد في كثير من آياته على أن التكليف يناط بالأولى لا بالثانية كقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧]. أما القاعدة الثانية فإنها قد تنتج ذلك عند من يقول بالجبر المحض أو ما يساويه في المعنى وإن خالفه في اللفظ، أما على رأي المحققين من أن هناك شيئًا يوجده العبد وهو العزم المصمم على الفعل بلا تردد والتوجه الصادق إليه طالبًا إياه (وهذا معنى الكسب عند المحققين) فلا. فإذا عزم المكلف ذلك العزم وجد الفعل أثره بقدرة الله تعالى، وحينئذٍ فالذي كلف به

العبد هو ذلك العزم المصمم وهو مقدور له، وكون الأفعال مخلوقة لله تعالىٰ لا ينافي قدرة العبد علىٰ هذا العزم. فظهر من ذلك أن القاعدة الثانية لا يلزم منها ما التزمه أصحاب الأشعري إلا إذا جعلوه جبريًا أو في حكم الجبريين.

ما لا يكون لسبق علم الله أنه لا يكون:

احتج قوم علىٰ جواز التكليف بالمستحيل أن الله كلف قومًا بأعمال سبق في علمه أنهم لا يعملونها وصرح بذلك في كتابه العزيز فقال: ﴿**سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾ [البقرة: ٦] وهو مع ذلك كلفهم بالإيمان.

والجواب عن ذلك أن العلم لا أثر له في وجود الفعل ولا في عدمه، إذ ليس مما يسلب قدرة العزم علىٰ الفعل عند خلق الاختيار فما يقع من الأفعال موافقًا لعلم الله القديم لا يؤثر العلم في وجوده إنما يقع بكسب العبد مختارًا فيه. وغاية الأمر أن الله سبحانه وتعالىٰ له كمال العلم فكان علمه محيطًا بكل ما يكون أنه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه وهو الذي كلفوا به.

الشاق من الأعمال:

من الأعمال ما يدخل تحت مقدور المكلف ولكنه يشق عليه فعله وكلامنا الآن فيه.

العمل الشاق ضربان:

الأول: ما يكون خارجًا عن المعتاد في الأعمال بحيث يشوش علىٰ النفوس تصرّفها ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة.

الثاني: ألا تكون تلك المشقة فيه واصلة إلىٰ حد الضرب الأول، ولكن نفس التكليف به زيادة علىٰ ما جرت به العادات قبل التكليف فهو شاق علىٰ النفس، ولذلك أطلق عليه لفظ التكليف إذ هو في اللغة يقتضي معنىٰ المشقة.

فأما الضرب الأول فلا مراء في جواز التكليف به عقلاً لأنه ممكن الوقوع. كما

لا مراء في أن الشارع لم يقصد بالتكليف الإعنات، والدليل على ذلك:

(١) نصوص الكتاب قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقال: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦] إلى غير ذلك من الآيات.

(٢) ما ثبت من مشروعية الرخص كالفطر للمريض والمسافر وأكل الميتة للمضطر، وهذا يدل على مطلق رفع الحرج ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان هناك ترخيص ولا تخفيف.

(٣) الإجماع على عدم وقوعه في التكليف.

وأما الضرب الثاني فلا شبهة أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكنها لا تسمى في العادة المستمرة مشقة ولكن هذه المشقة المعتادة الحاصلة في طريق الفعل ليست مقصودة للشارع من جهة نفس المشقة بل من جهة ما في نفس الفعل من المصالح العائدة على المكلف كما يفعل الطبيب بإسقاء المريض أحياناً الدواء المر البشع فإنه لا يقصد إيلامه وإعناته وإنما يقصد الغاية المترتبة على ذلك الدواء من صلاح بنية المريض. والدليل على أن الشارع لا يقصد نفس المشقة ما تقدم من الأدلة على الضرب الأول.

ومتى ثبت أن المشقة ليست مقصودة بالذات للشارع فليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظيم أجرها وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل نافع.

أما الأول فلأنه ليس للمكلف أن يفعل ما يخالف قصد الشارع، وإذا قصد إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع، وكل عمل يخالف به قصد الشارع فهو باطل لا أجر فيه.

وأما الثاني فلأنه شأن التكليف في العمل كله.

ولا يعارض هذا ما ورد من قول رسول الله ﷺ لبني سلمة وقد أرادوا القرب من مسجده «**دياركم تكتب لكم آثاركم دياركم تكتب لكم آثاركم**»[١] وقال: «**إن لكم بكل خطوة درجة**»[٢]، إذ أن هذا يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة صحيح مثاب عليه، لأن أولئك الذين أحبوا الانتقال أمرهم عليه السلام بالقرار في دارهم لعظم الأجر بكثرة الخطا.

والجواب أن هذا الحديث لم يقصد فيه إلى نفس المشقة، فقد ورد في «البخاري» ما يفسره فإنه زاد فيه: وكره أن تعرى المدينة قبل ذلك لئلا تخلو ناحيتهم من حراستها[٣].

أصل:

الأفعال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة غير معتادة، فإما أن تكون حاصلة بسبب المكلف واختياره مع أن ذلك الفعل لا يقتضيها أولا، فإن كانت من القسم الأول كان ذلك منهيًا عنه وغير صحيح التعبد به لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه. فقد رد رسول الله ﷺ على من نذر أن يصوم قائمًا في الشمس فأمره بإتمامه صومه ونهاه عن القيام في الشمس[٤]، وقال: «**هلك المتنطعون**»[٥] لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سببًا للتقرب إليه ولا لنيل ما عنده.

وإن كانت المشقة تابعة للعمل كالمريض غير القادر على الصوم أو الصلاة قائمًا والحاج لا يقدر على الحج ماشيًا أو راكبًا إلا بمشقة فهذا الذي شرعت له الرخص فإن عمل بها فذاك وإن أراد العمل بالعزيمة فهو على وجهين:

الأول: أن يعلم أو يظن أنه يدخل على نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فساد

---

(١) أخرجه مسلم [١٠٦٨] بلفظ «دياركم تكتب آثاركم».
(٢) أخرجه مسلم [٦٦٤].
(٣) أخرجه البخاري [٦٥٦].
(٤) أخرجه البخاري [٦٧٠٤].
(٥) أخرجه مسلم [٢٦٧٠].

يتحرج به ويكره بسببه العمل فهذا أمر ليس له، وكذلك إن لم يعلم ولم يظن ولكن لما دخل في العمل دخل عليه ذلك فحكمه الإمساك عما أدخل عليه التشويش وفي مثل هذا جاء «**ليس من البر الصيام في السفر**» (١).

الثاني: أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد ولكن في العمل مشقة غير معتادة فهذا أيضًا موضع لمشروعية الرخصة على الجملة لأن زيادة المشقة مما ينشأ عنه العنت بل المشقة في نفسها هي العنت والحرج، وإن قدر على الصبر عليها مرة فهي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة.

واعلم أن الحرج قد رفع عن المكلف لأمرين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق وبغض العبادة وكراهة التكليف، وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله.

ثانيهما: عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع مثل قيامه على أهله وولده فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها وقاطعًا بالمكلف دونها وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما.

فأما الأول فإن الله وضع هذه الشريعة حنيفية سمحة حفظ فيها على الخلق قلوبهم وحببها إليهم بذلك، فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة لدخل عليهم فيما كلفوا به ما لا تخلص به أعمالهم.

وأما الثاني فإن المكلف مطالب بأعمال ووظائف شرعية لابد له منها فإذا أوغل في عمل شاق فربما قطعه عن غيره ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به فتكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعًا عما كلفه الله به فيقصر فيه فيكون بذلك ملومًا غير معذور إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ولا بحال من أحواله.

---

(١) تقدم تخريجه.

هذا كله فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو مأذون فيه . فإن كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر في المنع ، لأنه زاد على ارتكاب ما نهي عنه إدخال العنت والحرج على نفسه ، إلا أنه قد يكون في الشرع سببًا لأمر شاق على المكلف ولكن لا يكون قصداً من الشارع لإدخال المشقة عليه وإنما قصد جلب مصلحة أو درء مفسدة كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة فإنها زجر للفاعل وكف له عن العودة إلى ذلك الفعل وعظة لغيره أن يقع في مثله .

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه ، فههنا ليس للشارع قصد في إبقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها ، كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس .

وقد فهم من مجموع الشريعة الإذن في دفع المؤذيات والمؤلمات رفعًا للمشقة اللاحقة ، بل أذن لهم في التحرز عنها عند توقعها وإن لم تقع تكملة لمقصود العبد كالإذن في دفع ألم الجوع والعطش والحر والبرد وفي التداوي عند وقوع الأمراض وفي التوقي من كل مؤذ آدميًا كان أو غيره والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها وهكذا سائر ما يقوم به عيشه من درء المفاسد وجلب المصالح .

فرع:

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف خاصة بالمكلف وحده ، وقد تكون عامة له ولغيره ، وقد تكون داخلة على غيره بسببه . ومثال العامة له ولغيره الوالي المفتقر إليه لكونه ذا كفاءة فيما أسند إليه إلا أن الولاية تشغله عن الانقطاع إلى العبادة فإنه إذا لم يقم بالولاية عم الفساد والضرر ويلحقه من ذلك ما يلحق غيره ، ومثال الداخلة على غيره دونه القاضي والعالم المفتقر إليهما . إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما إلى ما لا يجوز أو يشغلهما عن مهم ديني أو دنيوي ، وهما إذا لم يقوما بذلك عم الضرر غيرهما من الناس فقد نشأ عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام ، وعلى كل تقدير :

فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع فتكون غير مطلوبة ولا العمل المؤدي إليها مطلوبًا فنشأ تعارض مشقتين، وإذا كان كذلك لزم النظر من وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن وإن لم يمكن فلابد من الترجيح، فإذا كانت المصلحة العامة أعظم اعتبر جانبها وأهمل جانب المشقة الخاصة وإن كان العكس فالعكس.

أصل:

المشقة التي تقع في طريق الأفعال وهي معتادة، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد رفعها لأنه لو كان قاصدًا رفعها لم يمكن بقاء التكليف معها لأن كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعبًا وتكليفًا على قدره قل أو جل، إما في نفس العمل المكلف به وإما في خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف وإما فيهما معًا. فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله وذلك غير صحيح فكان ما يستلزمه غير صحيح.

تقسيم القدرة إلى ممكنة وميسرة:

قسم الحنفية القدرة التي هي شرط في التكليف إلى نوعين قدرة ممكنة وقدرة ميسرة.

فالأولى: هي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما طلب منه سواء أكان بدنيًّا أم ماليًّا من غير حرج، ويعبرون عنها بسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه والذي تشترط له من الأفعال كالصلاة إن غلب على الظن فعله بالعزم عليه. فالواجب الأداء عينًا فإن لم يؤد فهو على وجهين: ألا يكون هناك تقصير حتى انقضى الوقت وهنا لا إثم، والوجوب ينتقل إلى القضاء إن كان ثمة خلف فإن لم يكن له خلف كصلاة العيد فلا قضاء ولا إثم. والثاني أنه لا يؤدي بسبب التقصير وهذا يلحقه فيه الإثم سواء كان له خلف أو لا.

وإن لم يكن الفعل عند التمكن غالبًا على الظن وجب الأداء لخلفه لا لعينه

كمن تأهل في الجزء الأخير من الوقت، فالوجوب إنما يظهر أثره في وجوب القضاء. ومن المعقول ما اشترطه زفر: من أنه لا يتوجه الخطاب إلا إذا كان قد بقي من الوقت ما يسع الصلاة، وقال الشافعي: لا خطاب إلا إذا كان قد بقي من الوقت ما يسع ركعة.

ولا يشترط بقاء هذه القدرة للقضاء، لأن اشتراطها إنما كان لتوجه الخطاب وقد توجه. ووجوب القضاء ليس إلا بقاء ذلك الوجوب لأن سببهما واحد عند الحنفية فلم يكن ثم وجوب جديد يحتاج إلىٰ قدرة أخرىٰ.

ومما اكتفىٰ بالقدرة الممكنة في توجه الخطاب به الحج حيث اشترط له الاستطاعة وهي عبارة عن الزاد والراحلة، فلو تمكن منهما وقت الحج ثم هلكتا ثبت الحج في ذمته دينًا وكذلك صدقة الفطر حيث اشترط لها ملك المال فلو لم يؤدها وهلك المال بقي الواجب في ذمته.

والقدرة الميسرة هي الزائدة علىٰ مقدار التمكن باليسر، وهذه اشترطت في أكثر الواجبات المالية كالزكاة فإن الخطاب بها اشترط لتوجهه زيادة علىٰ الإمكان ما يتيسر به الأداء وهو حولان الحول الممكن من النمو، ثم لم يوجب الشارع إلا جزءًا قليلاً جدًّا من كثير، ولهذا لو هلك المال سقطت الزكاة لفوات القدرة الميسرة وانتفىٰ الوجوب إذا كان هناك دين لمنافاته اليسر والغنىٰ إذ أن المال مشغول بحاجة أصلية وهي الدين، واليسر إنما يتحقق بما فضل عنها ولو لم تسقط الزكاة بالهلاك والدين انقلب العسر يسرًا، أما الاستهلاك فلا يسقط الزكاة لما فيه من التعدي علىٰ حقوق الفقراء.

والسقوط بالهلاك مبني علىٰ أن الواجب جزء من العين ولهذا تسقط الزكاة بدفع النصاب كله بدون نية لوصول الجزء الواجب إلىٰ مستحقه قطعًا والنية إنما يحتاج إليها في التعيين عند المزاحمة ولا مزاحمة هنا.

ومثل الزكاة الكفارة بدليل أن الله خير القادر علىٰ جميع خصالها بين أعلاها وأدناها، فإن هذا إذن للمكلف بما هو الأيسر عليه. فلا يشترط لإجزاء الصوم

فيها العجز المستدام، فلو عجز وصام ثم أيسر بعد ذلك لا يبطل صومه ولا يؤمر بإحدىٰ الخصال الأخرىٰ ولو فرط في التكفير حتىٰ هلك ماله انتقل الوجوب إلىٰ الصوم. والاستهلاك هنا كالهلاك لأن المال غير متعين لها بخلافه في الزكاة فإن الواجب جزء النصاب كما ذكرنا.

وإنما خالفت الكفارة الزكاة فوجبت مع الدين لأن المقصود بالزكاة إغناء الفقير شكراً لنعمة الغنىٰ، والغنىٰ لا يكون مع الدين أو يكون قاصراً بقدر الدين. وأما الكفارة فوجبت زجراً عن الجناية وستراً لها، والإغناء غير مقصود بها ولهذا تأدت بالصوم. علىٰ أن بعض الفقهاء سوىٰ بينهما في السقوط بالدين وهو ظاهر.

مقتضى التكليف[1] :

لا تكليف إلا بفعل. وذلك في الأمر ظاهر، أما في النهي فإن المقصود به كف النفس عن المنهي وذلك لا يكون إلا إذا دعت إليه داعية، فلا تكليف تنجيزي قبلها. فإذا قال الشارع: ولا تقربوا الزنا فمعناه إن طلبت نفسك الزنا فكفها عنه لأنه إذا لم يخطر بالبال فكيف يتصور كفها عنه، فهو تكليف معلق.

وإنما قصر الجمهور التكليف علىٰ الفعل لأنه هو كسب العبد فهو مقدوره.

أما العدم فليس من مقدوره لأنه ليس أثراً للقدرة ولا استمراره أيضاً، وكون المكلف لم يشأ فلم يفعل لا يوجب أن استمرار العدم أثر لقدرة المكلف فيكون ممتثلاً للنهي فإن عدم مشيئة الفعل أصلاً صورة عدم الشعور بالتكليف فليس الثابت إلا مشيئة عدم الفعل فيتحقق الترك. وقال بعض المعتزلة: قد يقتضي التكليف عدم الفعل، ورد هذا بأن المنتهي بالمنهي مثاب ولا يثاب الإنسان إلا علىٰ شيء والعدم ليس بشيء، وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب؟ قال

---

(١) انظر: «شرح العضد علىٰ ابن الحاجب» (٢/ ١٣)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ١٢٧)، و«تيسير التحرير» (٢/ ١٣٥)، و«شرح الكوكب» (١/ ٤٩٠).

الغــزالي[1] : والصحيح أن الأمر فيه منقسم، أما الصوم فالكف فيه مقصود ولذلك تشترط فيه النية، وأما الزنا وشرب الخمر فقد نهي عن فعلهما فسيعاقب فاعلهما ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب إلا إذا قصد كف الشهوة عنها مع التمكن فهو مثاب على فعله، وأما من لم يصدر منه المنهي عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لأنه لم يصدر منه شيء. ولا يبعد أن يكون مقصد الشرع ألا تصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس بأضدادها.

ليس من شروط التكليف حصول الشرط الشرعي[2]

للفعل المكلف به شروط شرعية تتوقف عليها صحته كالصلاة توقفت صحتها على الإسلام والوضوء وستر العورة، فهل يصح أن يطالب المكلف بالمشروط والشرط غير حاصل.

لا ينبغي أن يكون هناك خلاف في الجواب أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطًا في صحة التكليف، بل يتوجه الطلب بالشرط والمشروط معًا ويكون مأمورًا بتقديم الشرط. ويترتب على ذلك أنه يجوز أن يخاطب الكفار بفروع الشريعة من صوم وصلاة ونحوهما كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء. ونسب إلى الحنفية مخالفة هذه القاعدة ولكنهم صرحوا أن ذلك غير صحيح وإنما ينازعون في جزئية من القاعدة الكلية وهي المطلوبات التي شرطها الإيمان لا في القاعدة الكلية فيكون محل النزاع هو جواز تكليف الكفار بالفروع لا أنه جزئي من جزئيات قاعدة متنازع فيها.

---

(١) «المستصفى» (١/ ١٦٩).

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي (١/ ١٢٤) و«تيسير التحرير» (٢/ ١٤٨-١٤٩)، و«الموافقات» (١/ ٤٥٨) «شرح الكوكب» (١/ ٥٠٠).

الفروع الدينية إما عقوبات وإما معاملات وإما عبادات، وليس الأولان محل نزاع وإنما النزاع في مطالبته بالعبادات حتىٰ يكون معاقبًا علىٰ تركها في الآخرة كما يعاقب علىٰ ترك الإيمان فيضاعف له العذاب.

قال الشافعية: الكفار مكلفون بفروع الشريعة. واستدلوا علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ فيما يحكيه عن جواب المشركين في الدار الآخرة: ﴿**مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (٤٤) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (٤٥) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ (٤٦) حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ**﴾ [المدثر: ٤٢: ٤٧] فأخبر أنهم استحقوا العذاب بعدم كونهم من المصلين ومطعمي المسكين كما استحقوه بتكذيبهم بيوم الدين، وهذا وإن كان من مقالهم فإنه لم يرده عليهم بل أقرهم عليه. وسواء علينا أقلنا بأن العذاب للأمرين، أو أن أصله للتكذيب وغلظ عليهم بترك الفروع فإنه ينتج أنهم كانوا مطالبين في الدنيا بها. ويؤكد ذلك أنه يترتب علىٰ نقيضه التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المحظورات وبين من اقتصر علىٰ الكفر، والتسوية بينهما خلاف الإجماع فضلاً عن أنها غير معقولة ومخالفة لنص قوله تعالىٰ: ﴿**وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا**﴾ [الفرقان: ٦٨، ٦٩] نصت الآية علىٰ مضاعفة العذاب لمن جمع بين الكفر وهذه الجرائم فيدل ذلك علىٰ أنهم مطالبون بتركها كما هم مطالبون بترك الكفر.

واختلف أئمة الحنفية[1] في هذه المسألة فقال مشايخ سمرقند: ليسوا مخاطبين بالفروع ما داموا كفاراً، وقال غيرهم: إنهم مكلفون. ولكنهم اختلفوا: هل التكليف بها أداءً واعتقاداً أو اعتقاداً فقط؟ فقال مشايخ العراق: إنهم مكلفون بها أداءً واعتقاداً، وقال مشايخ بخارىٰ: إنهم مكلفون اعتقاداً فقط بحيث إن العقاب إنما يكون علىٰ عدم الاعتقاد فقط.

---

(١) انظر: «أصول الجصاص» (١/ ٣٢٩).

ولم يقولوا هذه الأقوال نقلاً عن أبي حنيفة رحمه الله لأنه لم يحفظ عنه فيها قول، وإنما استخرجوه من فروع مذهبية: منها أن محمداً قال فيمن نذر صوم شهر فارتد ثم أسلم: إنه لا يلزمه الوفاء بنذره، فقال البخاريون: إن ذلك يدل على أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ولو كان الوجوب يتعلق بذممهم لما كان هناك داع لسقوط هذا النذر عنه بل يبقى شاغلاً ذمته حتى إذا أسلم أوفى. قال ابن الهمام: ولو قلنا إن الردة تبطل القرب والتزام القربة في الذمة قربة فيبطل النذر لم يلزم ما قالوه، ولو أغضينا النظر قليلاً عن الفروع ظهر لنا أنه لا معنى للتوقف في أن الكفار مطالبون بإجابة الرسول إلى الإيمان وإلى ما يستتبعه من العمل الصالح وهذا ما يستفاد من كثير من الخطابات الشرعية الموجهة إلى من كان يدعوه النبي ﷺ، ولا حجة لهم في قولهم: لو وجبت هذه الفروع في ذمته لكان من اللازم قضاؤها إذا أسلم واللازم باطل، لأنه خلاف الإجماع لأنا نقول إن هذه الملازمة باطلة لأن القضاء إنما كان يجب لو لم يرد في الشريعة دليل العفو عما مضى لكنه قد ورد فقال الله تعالى: ﴿**إن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ**﴾ [الأنفال: ٣٨] وقال عليه السلام: «**الإسلام يجب ما قبله**» والشريعة مبنية على المسامحة واللين فلو كان من الواجب على من أسلم أن يقضي جميع الفروض لكان في ذلك إبعاد للقلوب عن الإسلام والله يريد أن يحببه إليهم ويزينه في قلوبهم.

وبعد أن أقيمت الأدلة على وقوع تكليف الكفار بالفروع نقول إن هذه المسألة لا يترتب عليها فروع عملية وإنما غايتها: هل يستحق هؤلاء الناس عقوبة في الدار الآخرة على ما تركوه من الفروع الدينية أو لا؟ أما في الدنيا فالاتفاق على أنه لا يصح أداء هذه العبادة منهم ما داموا كفاراً وأنهم إذا أسلموا لا يطالبون بقضاء ما فاتهم، فالقدر العملي متفق عليه والنزاع إنما هو في أمر أخروي.

المحكوم عليه وهو المكلف

تكليف المعدوم [1] :

وضع المتكلمون من الأصوليين موضع البحث مسألة تتعلق بتكليف المعدوم وليس البحث فيها مما يصح أن يجعل من مسائل أصول الفقه لأنها لا صلة بينها وبين استنباط الأحكام الشرعية وإنما هي مسألة كلامية ترجع إلى الخلاف بين المعتزلة وغيرهم في الكلام النفسي وثبوته لله تعالى.

معنى تكليف المعدوم قيام الطلب في الأزل ممن سيوجد مستوفيًا شرائط التكليف وليس معناه تنجيز التكليف لأن ذلك لا معنى له فلا يصح أن يكون محل خلاف.

قال الأشاعرة: إن المعدوم مكلف لأنه لو لم يتعلق التكليف به لم يكن التكليف أزليًا، واللازم باطل. أما المقدمة الأولى فلأن من حقيقة التكليف التعلق فإذا كان هذا التعلق حادثًا كان التكليف حادثًا وذلك محال لأن كلام الله أزلي لامتناع قيام الحوادث به.

وقال غيرهم: لا، لأنه يلزم من التكليف أمر ونهي وخبر، ومحال أن يكون أمر ولا مأمور أو خبر ولا مخبر.

وقد رد هذا بأنه إنما يلزم ذلك في الكلام اللفظي ذي التعلق التنجيزي والخطاب الشفوي في الخبر، أما الطلب النفسي فتعلقه بالمعدوم واقع نجده في طلب صلاح ولد سيوجد أو إن وجد.

---

(١) انظر: «التقريب والإرشاد» (٢/ ٢٩٨)، و«المغني في أبواب العدل والتوحيد» (١٢/ ٣٤٩-٤٠٠) و«البرهان» (١/ ٢٧٠)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ١٣٢)، و«نهاية السول» (ص/ ٦٢)، و«شرح العضد» (٢/ ١٥)، و«شرح الكوكب» (١/ ٥١٣). و«البحر المحيط» (٢/ ٨٧٧، ٨٧٨).

وأصل الخلاف في هذه المسألة إنما هو بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة الكلام الأزلي.

وانظر: «مجموع الفتاوى» (٨/ ٩، ١٨٥)، و«المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» (ص/ ١٤٩).

وتجد معنى الخبر في نفسك متردداً للاعتبار وغيره، أما حقيقة الأمرية والخبرية الممتنعة بلا مخاطب موجود فإن ذلك متى عرض التعلق التنجيزي للكلام النفسي، فإذا نفوا التعلق بالمعدوم فإنما يريدون التعلق التنجيزي وإذا أثبتوه فبالمعنى المتقدم. وهذا كله إنما يكون إذا ثبت الكلام النفسي.

وبهذا البيان يتضح لك ما قدمناه من أن هذه المسألة من العواري التي ليس لها أدنى فائدة عملية في أصول الفقه.

فهم المكلف الخطاب [1]:

من شروط توجيه التكليف قدرة من يوجه إليه على فهم الخطاب.

والمراد بالفهم تصور معاني الألفاظ التي بها التكليف، وذلك لأن مراد الشارع بتوجيه الخطاب هو العمل أو دفع الحجة من الناس ﴿ **لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** ﴾ [النساء: ١٦٥] وكلا الأمرين محال ممن لا شعور له وطلب المحال محال. ويدل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ** ﴾ [إبراهيم: ٤].

اعتراضان على هذا الأصل:

قال قوم إن تكليف من لا يفهم الخطاب قد ورد في الشريعة قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ** ﴾ [النساء: ٤٣] ومعنى ذلك إذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة فهم حال سكرهم مكلفون بالكف عن الصلاة وهم لا يفهمون الخطاب إذ ذاك. وقال الفقهاء إن كثيراً من عبارات السكران المعتدي بسكره معتبر حتى إذا طلق زوجته طلقت وحكم الشارع بينهما بالفرقة وجنايته يعاقب عليها.

والجواب عن الآية يظهر بعد بيان الظروف التي نزلت فيها. لما نزل قوله تعالى: ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ**

---

(١) «الإحكام» للآمدي (١/ ١٣٤)، و«تيسير التحرير» (٢/ ٢٤٣).

مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] تحرج بعض الصحابة من شربها وشربها آخرون، حتى إذا صلى أحد الشاربين مرة وخلط في قراءته نزلت آية النساء طالبة من هؤلاء الذين لم يفقدوا رشدهم أن يتحاشوا الصلاة إذا سكروا وصارت ذاكرتهم لا تحافظ على نظام الآي، فالآية خطاب لقوم يعقلون ويفهمون بدليل قدرتهم على قصد الصلاة وأداء أركانها، وغاية أمرهم أن حافظتهم ضعفت عن استحضار الآيات غير مشوشة.

والآية تشير من طرف خفي إلى الكف عن شرب الخمر لأن حال النشوة تلزمهم ألا يصلوا وهم مأمورون أن لا يخرجوا الصلاة عن وقتها ولا يدرون متى يصحون فالكيس يقضي بعدم شربها محافظة على الصلاة، ولذلك امتنع بعض من كان يشربها عن شربها حتى نزل البيان الشافي في آية المائدة.

أما ما حكم به الفقهاء من اعتبار بعض عبارات السكران المعتدي فإنه من باب ربط المسببات بأسبابها التي جعلت معتبرة عقوبة له (انظر السكر في عوارض الأهلية).

الاعتراض الثاني:

قال آخرون: قد ثبت أن الشريعة عامة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ [سبأ: ٢٨] وفي الناس عربي يفهم لسان القرآن وفيهم غير عربي لا يفهمه فكيف يوجه الخطاب باللسان العربي إلى من لا يفهمه؟ وهل هذا إلا مصادم للأصل الذي قررناه؟ ولا يمكن الخلوص من هذا الاعتراض مع المحافظة على الأصل إلا بأحد أمور ثلاثة:

(الأول) ترجمة الكتاب الكريم إلى ألسنة من يدعون إلى الإسلام حتى يمكنهم فهمه.

(الثانية) أن يكون أول واجب ندعو إليه غير العرب أن يتعلموا اللسان العربي حتى يمكن بعد ذلك أن ندعوهم للإيمان وأن نبين لهم أصوله وفروعه وهم يفهمون.

(الثـالث) أن يكون من الواجب على فئة من المسلمين أن يعرفوا بإتقان لغة الأمم التي يدعونها حتى يمكنهم أن يبلغوا الدعوة على وجهها .

أما الأمر الأول فلا يوجد دليل قطعي على جوازه فضلاً عن وجوبه إلا ما عرف من عمل النبي ﷺ فإنه أرسل كتبه إلى ملوك ليسوا من العرب ومنها كتاب قيصر وفيه هذه الآية الكريمة ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٦٤] ولابد أن تكون هذه الآية قد ترجمت إلى قيصر حتى فهمها .

وما جاز على آية يجوز على غيرها . وقد كان من بالحبشة من المسلمين يفهمون النجاشي القرآن ولا طريق إلى إفهامه إلا بالترجمة .

ويمكن أن يكون هذا القدر دليلاً على جواز ترجمة الكتاب إلى اللغات المختلفة ، وتعتبر الترجمة تفسيراً لأن الترجمة الحقيقية تكاد تتعذر فإن كثيراً من آي الكتاب اختلف العرب في تفسيره وفي المراد منه .

ومع هذا فكثير من المتقدمين منعوا من ترجمة القرآن لأن الترجمة فكر المترجم وهو قد يخطئ ويصيب .

وأما الأمر الثاني فلا سبيل إلى اختياره لأنا لم نر في أوامر الشريعة ما يطالب غير العرب بتعلم العربية ، على أنه لو وجد لكان إبلاغه محتاجًا إلى ترجمة فهو غير مخلص .

فلم يبق إلا الأمر الثالث وهو أن يكون من الواجب على الكفاية في الأمة تعلم لغات الأمم التي تدعي تعلمًا متقنًا يمكن من إقامة البرهان على صحة هذا الدين القويم والقيام بعد ذلك بالدعوة حتى تقوم الحجة ، فإن قصر المسلمون في ذلك أثموا كلهم ولم تقم الحجة . ولهذا أصل في الشريعة فإن رسول الله ﷺ كان يأمر بعض أصحابه بتعلم العبرانية حتى يكون رسولاً بينه وبين اليهود ، ولم يرسل الكتب إلى كسرى وقيصر والمقوقس والنجاشي إلا على أيدي أناس يحسنون

لغات الأمم التي أرسلوا إليها فهذا واجب لا تتم الدعوة بدونه. والأصل الذي قررناه لا خلل فيه.

ويلزم من اشتراط الفهم للتكليف اشتراط العقل. ولما لم يكن له قدر منضبط يناط به التكليف إذ هو درجات بعضها فوق بعض اعتبر الشارع له مناطًا منضبطًا وهو البلوغ عاقلاً. ويعرف كونه عاقلاً بما يصدر عنه من الأفعال.

ولما كان الإنسان يتقلب في أدوار بالنسبة لاستقلاله وعقله رأى الحنفية أن يذكروا أحكامه من بدء تكونه إلى تمام عقله فقسموا حياته إلى أدوار أربعة [١]:

الدور الأول- دور الجنين.

الدور الثاني- دور الانفصال إلى التمييز.

الدور الثالث- دور التمييز إلى البلوغ.

الدور الرابع- ما بعد البلوغ.

والأهلية[٢] التي محلها الإنسان نوعان: أهلية وجوب للحقوق المشروعة له وعليه، وأهلية أداء وهي كونه معتبراً فعله شرعًا.

وأهلية الوجوب تكون بالذمة وهي الوصف الشرعي الذي به يكون الإنسان محلاً لأن يجب له وعليه، وأهلية الأداء بالعقل وهي قاصرة لقصوره والثابت معها صحة الأداء وكاملة بكماله والثابت معها وجوب الأداء. ولنتكلم على جميع الأدوار الإنسانية باعتبار قسمي الأهلية.

الدور الأول:

الجنين إذا نظر إليه من جهة كونه جزءاً من أمه يقر بقرارها وينتقل بانتقالها نحكم بعدم استقلاله فتنتفي عنه الذمة فلا يجب له ولا عليه، وإذا نظر إليه من جهة كونه نفسًا مستقلة بحياة نحكم بثبوت الذمة له فهو أهل لأن يجب له وعليه.

---

(١) انظر: «كشف الأسرار» (٤/ ٣٢٥) وما بعدها، و«تيسير التحرير» (٢/ ٢٥٣) وما بعدها.

(٢) والأهلية معناها في اللغة:

الصلاحية يقال فلان أهل لكذا أي صالح له ومستوجب له وأما في إصطلاح أهل الأصول فالأهلية =

= تنقسم إلى قسمين :

(*) أهلية وجوب، وأهلية أداء.

(*) فأهلية الوجوب :-

هي صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق وتجب عليه واجبات وهذه الأهلية ثابتة لكل إنسان بوصف أنه إنسان سواء كان ذكرا أو أنثى وسواء أكان جنينا أم طفلا أم مميزا أم بالغا أم رشيدا أم سفيها، عاقلا أو مجنونا، صحيحا أو مريضا وعليه فلا يوجد إنسان عديم أهلية الوجوب لأن أهليته تلك مستمدة من كونه إنسان وهي ما يعبر عنه الفقهاء بالذمة وعرفوها بأنها الصفة الفطرية الإنسانية التي بها تثبت للإنسان حقوق قبل غيره ووجبت عليه واجبات لغيره.

وأما أهلية الأداء: -

فهي صلاحية المكلف أن تعتبر شرعًا أقواله وأفعاله بحيث إذا صدر منه عقد أو تصرف كان معتبرًا شرعًا وترتبت عليه أحكامه، آثاره فأهلية الأداء هي المسئولية وأساسها في الإنسان التمييز بالعقل.

حالات الإنسان بالنسبة لأهلية الأداء تنقسم إلى ثلاثة أقسام :-

١ - عديم الأهلية وهو فاقد التمييز لعدم العقل ومثلوا له بالطفل في زمن طفولته قبل التمييز والمجنون الطافح في أي سن كان وكل منهما لا تترتب آثار شرعية على أقواله ولا أفعاله فعقوده وتصرفاته باطلة. غاية الأمر إذا جنى أحدهما على نفس أو مال يؤاخذ ماليًا لا بدنيًا وهذا معنى قول الفقهاء (عمد الطفل أو المجنون خطأ)، لأنه ما دام لا يوجد العقل لا يوجد القصد فلا يوجد العمد.

٢- ناقص الأهلية: -

وهو المميز الذي لم يبلغ الحلم وهذا يصدق على الصبي المميز والمعتوه(ضعيف العقل ناقصه وكل منهما تصح تصرفاته النافعة له نفعًا محضًا كقبوله الهبات والصدقات بدون إذن وليه ولا تصح بل ترد تصرفاته الضارة كتبرعاته وإسقاطاته ولو أجازها وليه فهبته ووصيته ووقفه وطلاقه وإعتاقه كلها باطلة ولا تلحقها إجازة وليه .

وأما تصرفاته الدائرة بين النفع له والضرر به فتصح منه ولكنها تكون موقوفة على إذن وليه. بها فإن أجاز وليه العقد أو التصرف نفذ وإن لم يجزه بطل هذا فيما يتعلق بحقوق العباد عند الحنفية وعند الشافعية تعتبر عقود الصبي المميز والمعتوه وتصرفاتهما باطلة.

وأما حقوق الله تعالى فتصح من الصبي المميز كالإيمان والصلاة والصيام والحج ولكن لا يكون ملزمًا بأداء العبادات إلا على وجه التدريب والتهذيب ولا يستتبع فعله عهدة في ذمته فلو شرع في صلاة لا يلزمه المضي فيها ولو أفسدها لا يجب عليه قضاؤها.

واختلف الفقهاء في صحة الكفر من الصبي بالنسبة لأحكام الدنيا مع اتفاقهم على اعتبار الكفر منه في أحكام الآخرة فعند أبي حنيفة ومحمد : تعتبر منه ردته فيحرم من الميراث وتبين امرأته. =

لم يمكنهم أن يرجحوا إحدىٰ الجهتين علىٰ الأخرىٰ من كل وجه فعاملوه من جهة كونه جزءاً من أمه بعدم أهليته للوجوب عليه، وعاملوه من جهة استقلاله بأهليته للوجوب له. ولذلك تصح الوصية له ويرث ويلتحق نسبه ويصح عتقه منفرداً عن أمه ولا يجب في ماله ثمن ما اشترىٰ له الولي.

وعندي إنه لا إرث له وهو جنين لأن سبب الإرث الولد، وشرطه الانفصال حيًّا فلا يثبت له المال الموروث إلا بالانفصال حيًّا ولذلك لو انفصل ميتًا لا يوزع المال علىٰ ورثته وإنما يوزع علىٰ ورثة المورث كأن الجنين لم يكن وكذلك الوصية فإن الموصىٰ به يرجع إلىٰ ورثة الموصي لا إلىٰ ورثة الجنين.

الدور الثاني:

متىٰ انفصل الجنين حيًّا ثبت استقلاله فتمت ذمته فصار أهلا لأن يجب له وعليه ولكن فيما عليه تفصيل هاك بيانه:

إن كان المقصود مما يلزم الذمة مجرد المال ثبت في ذمته وذلك كمال الغرم المالي فيما هو من حقوق العباد والعوض في المعاوضات المالية والمؤن كالعُشر والخراج ولا نظر إلىٰ ما فيها من العبادة والعقوبة لأنه ليس بمقصود، والصلات التي تشبه المؤن كنفقة القريب، والصلات التي تشبه العوض كنفقة الزوجة. أما الصلات التي تشبه العقوبات فلا تجب في ماله كالعقل وهو تحمل شيء من الدية مع العاقلة.

وإن كان المقصود مما يلزم الذمة هو الأداء فإنه لا يلزم ذمته لعجزه وذلك كالعبادات من الصلاة والصوم والزكاة لأن إيجابها للابتلاء بالأداء اختياراً وليس من أهله، ومن هنا أسقط محمد عنه زكاة الفطر ترجيحًا لمعنىٰ العبادة ورجح

= وعند أبي يوسف والشافعي: لا يحكم بصحة ردته في أحكام الدنيا لأن الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وهو لا يصح من الصبي فلا يحرم من الإرث ولا تبين امرأته.

٣ـ كامل الأهلية: وهو من بلغ الحلم عاقلا والبلوغ يحصل إما بأمارات البلوغ الطبيعية أو بتمام الخامسة عشرة عند جمهور الفقهاء.

والأصل أن أهلية الأداء تعتبر بالعقل ولكنها ربطت بالبلوغ لأنه مظنة العقل والأحكام ترتبط بعلل ظاهرة منضبطة فيعتبر الشخص عاقلاً بمجرد البلوغ وتثبت له أهلية الأداء كاملة مالم يوجد ما يدل علىٰ اختلال عقله وهنا يصبح أهلاً للتكاليف الشرعية ويجب أداؤها ويأثم بتركها وتصح منه جميع العقود والتصرفات وتترتب عليها جميع آثارها ويؤاخذ علىٰ كل ما يصدر منه من الأعمال والأقوال.

الإمام وأبو يوسف فيها جانب المؤنة فأوجباها في ماله .

وإن كان المقصود مما يلزم الذمة العقوبة فكذلك لا تلزم ذمته كالقصاص وكحرمانه من الإرث بقتله مورثه لأن العقوبة جزاء التقصير وهو لا يوصف به .

الدور الثالث:

بعد أن يميز الإنسان تثبت له أهلية الأداء القاصرة لقصور عقله .

والذي يثبت مع الأهلية القاصرة نوعان :

(الأول) حق الله وهو إما حسن لا يحتمل حسنه القبح كالإيمان ، وإما قبيح لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر ، وإما متردد بينهما .

(الثاني) حق العبد وهو إما فيه نفع محض ، وإما ضرر محض ، وإما متردد بين النفع والضرر .

فإن كان حقًّا لله حسنًا لا يحتمل حسنه القبح وهو الإيمان صح منه متى وجد لأن فيه نفعًا محضًا له ، والوجود الحقيقي يتبع الوجود الحكمي إلا إذا قارنه حجر من الشارع ولم يوجد فضلاً عن أنه غير لائق .

وقد يعترض كونه نفعًا محضًا بأنه قد يترتب عليه ضرر الحرمان من الميراث إذا كان مورثه غير مسلم ، وفرقة الزوجة إن كانت غير كتابية . والجواب أن حكم الإسلام إنما هو ما وضع له وهو موضوع لسعادة الدارين ، وإذا كان يترتب عليه شيء غير مقصود وهو ما تقدم من الحرمان والفرقة فلا يخرجه ذلك عن حقيقة وضعه خصوصًا أن هذه النتائج غير لازمة بل قد يلزم ضدها وهو إرثه من قريبه المسلم .

وإن كان حقًّا لله لا يحتمل قبحه الحسن وهو الكفر فإنه يصح منه أيضًا بالنسبة لأحكام الآخرة وكذلك بالنسبة لأحكام الدنيا على رأي الإمام ومحمد ، وقال أبو يوسف : لا يصح منه بالنسبة إليها لأنه ضرر محض ، وذلك مقتضى القياس .

وينبني على الأول أن امرأته المسلمة تبين منه ويحرم الميراث من مورثه المسلم لكنه لا يقتل لأن القتل معلول بكون المرتد محاربًا وليس الصبي من أهل الحرابة ، ولا يقتل أيضًا بعد بلوغه إذا استمر على ردته لأن في صحة إسلامه خلافًا بين العلماء أورث شبهة فيه .

وإن كان متردداً بين الحسن والقبح كالعبادات البدنية فكذلك تصح منه لما فيها من المصلحة الأخروية إلا أنها لا تستتبع عهدة، فلو شرع في صلاة لا يلزمه المضي فيها ولو أفسدها لا يجب عليه قضاؤها.

وإن كان حقًّا للعبد، وهو نفع محض، صحت مباشرته له من غير حاجة إلىٰ إذن وليه كقبول الهبة والصدقة. وتجب أجرته إذا آجر نفسه وعمل مع بطلان العقد لأنهم إنما أبطلوه لحق الصبي حتىٰ لا يلحقه منه ضرر، فإذا عمل بقي الأجر نفعًا محضًا. وتصح وكالته بلا عهدة لأن ذلك نفع محض إذ يكتسب به إحسان التصرف وقد انتفت جهة الضرر وهي لزوم العهدة فتمحض نفعًا وإلىٰ ذلك الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ﴾ ومعنىٰ الابتلاء الاختبار بالتصرف قبل البلوغ ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦].

وإن كان ضرراً محضًا لا يملكه ولو أذن وليه كما لا يملكه غيره من ولي ووصي وقاض لأن ولاية غيره عليه نظرية وليس من النظر له إثباتها فيما هو ضرر محض في حقه وذلك كالطلاق والعتق والصدقة والهبة. وإن كان متردداً بين النفع والضرر ملكه مع إذن وليه لأنه أهل لحكم هذه التصرفات إذ أنه يملك البدل إذا باشرها وليه، وأهل لإجراء هذه التصرفات حيث صحت وكالته بها وفيها نفع من حيث تحصيل مقصوده. ولما لوحظ أن هناك قصوراً ضم إلىٰ ذلك إذن وليه لينجبر هذا القصور. ومثال هذا المتردد: البيع والإجارة والنكاح فيها احتمال الربح والخسران.

الدور الرابع:

بعد بلوغ الصبي تتم أهليته إلا أنه قد يعرض له عوارض بعضها يؤثر في هذه الأهلية وقد وضع لها الحنفية فصلاً خاصا سموه عوارض الأهلية.

عوارض الأهلية(١): هي نوعان:

عوارض سماوية: أي ليست من قبل العبد ولا هي واقعة باختياره.

---

(١) انظر: «كشف الأسرار» (٤/ ٣٧٠) وما بعدها و«تيسير التحرير» (٢/ ٢٥٨) وما بعدها.

وعوارض مكتسبة: أي واقعة باختيار العبد سواء كانت آتية من قبل نفسه أو من قبل غيره.

العوارض السماوية:

(١) الجنون وهو اختلال في العقل يمنع من جريان الأفعال والأقوال على نهجه[1] وهو ينافي شرط العبادات وهو النية فلا تصح منه ولا تجب عليه على تفصيل فيه.

الجنون إما ممتد وإما غير ممتد، وإما طارئ وإما أصلي. والامتداد ليس له ضابط عام وإنما يختلف باختلاف العبادات، فبالنسبة إلى الصلاة يتحقق الامتداد بالزيادة على يوم وليلة عندهما أو بصيرورة الصلوات ستًّا عند محمد، وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره، وفي الزكاة باستغراق الحول كله[2].

وقال أبو يوسف لأكثره حكم الكل.

فإن كان ممتداً سقط معه وجوب العبادات فلا تشتغل بها ذمته.

وإن كان غير ممتد وهو طارئ لم يمنع التكليف لأنه عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد ولأنه لا ينفي أصل الوجوب لأن الوجوب بالذمة وهي ثابتة له ولذلك يرث ويملك، ومتى وجد الوجوب وهو اشتغال الذمة لزمته المطالبة لكنها سقطت في الممتد لأن الأداء غير ممكن لانتفاء شرطه، والقضاء يلزمه الحرج وهو مرفوع.

وإن كان غير ممتد وهو أصلي فحكمه عند محمد حكم الممتد لأنه أناط الإسقاط بكل من الامتداد والأصالة. وقال أبو يوسف: حكمه كالطارئ إناطة للإسقاط بالامتداد.

(٢) العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وكذا سائر أموره، وحكم المعتوه كالصبي المميز في جميع ما ذكر له.

---

(١) إلا في النادر.

(٢) والجمهور على وجوب الزكاة في ماله مهما طالت مدة جنونه.

(٣) النسيان وهو عدم استحضار الشيء في وقت الحاجة إليه وهو لا ينافي أهلية الوجوب ولا وجوب الأداء لكمال العقل .

وحكمه أنه ليس عذراً في حقوق العباد ، أما حقوق الله فلها جهتان :

الأولى: استحقاق الإثم .

الثانية: ترتب الأحكام على فعله .

فأما من الجهة الأولى فهو عذر لقوله عليه السلام : «**وضع عن أمتي الخطأ والنسيان**»[1] لأن العقوبة الأخروية إنما تكون لقصد الجريمة وهو منتف عنه .

وأما من الجهة الثانية فإن فعله يترتب عليه حكمه بشرطين : أن يكون هناك مذكر للناسي بما هو بصدده ، وألا يكون هنا داع للفعل الذي فعله وذلك كأكل المصلي وكلامه فكلاهما مفسد للصلاة لأن حالة المصلي مذكرة له بصلاته ولا داعي يدعوه إلى الأكل في ذلك الوقت .

فإن فقد أحد الشرطين لم يترتب على فعل الناسي حكمه كأكل الصائم فإنه لا مذكر له والطبع داع للأكل وكترك الذابح التسمية .

(٤) النوم هو عارض يمنع فهم الخطاب فأوجب تأخير خطاب الأداء ولكنه لا ينافي أصل الوجوب لعدم إخلاله بالذمة ولذا وجب القضاء (انظر ما قدمنا من وجوب القضاء عليه بسبب جديد) . وأوجب إبطال جميع عباراته .

(٥) الإغماء وهو عارض يمنع فهم الخطاب فوق منع النوم له ، فلزمه ما لزم النوم ولكونه يزيد عنه جعلوه ناقضاً للوضوء في جميع الأحوال حتى في الصلاة .

---

(١) **حسن لشواهده**: أخرجه ابن ماجه [٢٠٤٣] من حديث أبي ذر الغفاري وفي إسناده أبو بكر الهذلي متروك الحديث وشهر بن حوشب متكلم فيه .

وأخرجه ابن ماجه أيضاً [٢٠٤٥] من حديث ابن عباس وفيه الوليد بن مسلم يدلس تدليس التسوية وفي الإسناد عنعنة في غير موضع .

وفي معنى الحديث شواهد قرآنية ودلالات في السنة .

المرض:

المرض لا ينافي أهلية الحكم والعبادة لأنه لا خلل في الذمة والعقل والنطق ولما فيه من العجز شرعت العبادة فيه على قدر المكنة.

ولما كان المرض سببًا للموت الذي هو علة الخلافة كان سببًا لتعلق حق الغريم والوارث بماله فكان سببًا للحجر عليه في جميع ماله بالنسبة للغريم الذي دينه مستغرق وفي الثلثين بالنسبة للورثة إذا اتصل به الموت، وحينئذ يثبت الحجر مستندًا إلى أول المرض وبذلك تكون التصرفات الصادرة منه - وهي محتملة الفسخ - صحيحة حين صدورها منه لصدورها من أهلها في محلها ثم تفسخ بعد الموت إن احتيج إلى فسخها، وإن لم تكن محتملة للفسخ كأن أعتق عبده وهو مستغرق بالدين أو كانت قيمته تزيد على الثلث فلا ينقض العتق ويسعى العبد للغريم في قيمته كلها بالنسبة للغريم أو فيما زاد على الثلث بالنسبة للوارث[1].

الحيض والنفاس:

لا يسقطان أهلية الوجوب ولا الأداء، إلا أنه ثبت أن الطهارة منهما شرط لصحة الصلاة والصوم فلا يمكن أداؤهما. وانتفى قضاء الصلاة للحرج دون الصوم وللنهي عن أداء الصوم حالة الحيض والنفاس انتفى وجوب الأداء عليهما. لأنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة منهيًا عنه واجبًا أداؤه والقضاء إنما وجب لتحقق السبب وهو شهود الشهر.

الموت:

الموت تسقط به الأحكام الدنيوية التكليفية كالزكاة والصوم والحج وغيرها ويبقى عليه إثم ما قصر فيه. أما ما شرع عليه لحاجة غيره فلا يسقط وفيه تفصيل يتبين مما يأتي:

إن كان حقًّا متعلقًا بعين بقي الحق ببقاء تلك العين كالأمانات والودائع

---

(١) هذا مذهب أبي حنيفة وهو قول الشعبي والنخعي وشريح والحسن، وخالفهم الجمهور مستندين إلى ظاهر حديث عمران بن حصين عند مسلم «أن رجلاً أعتق ستة مملوكين له عند الموت، لم يكن له مال غيرهم فدعا بهم رسول الله ﷺ فجزأهم أثلاثًا ثم أقرع بينهم فأعتق اثنين وأرق أربعة وقال له قولاً شديدًا» أخرجه مسلم (١٦٦٨) والترمذي (١٣٦٤).

والغصوب لأن المقصود حصولها لصاحبها وهذا يمكن بعد وفاته وليس المقصود الفعل حتىٰ يقال إن الميت عاجز عنه بخلاف العبادات فإن المقصود منها الفعل .

وإن كان دينًا لم يبق بمجرد الذمة لضعفها بالموت ، وإنما يبقىٰ إذا قويت بمال تركه أو كفيل كان بالدين قبل الموت لأن المال هو محل الاستيفاء وذمة الكفيل تقوي ذمة الميت . فإن لم يكن له مال ولا كفيل بالدين قبل الموت لم تصح الكفالة بالدين بعد الموت لسقوط الدين عن ذمة الميت بالموت فلا مطالبة ، ومتىٰ سقطت المطالبة لم يبق محل للكفالة لأنها التزام المطالبة بما يطالب به الأصيل . هذا رأي الإمام ، وقال صاحباه وسائر الأئمة : تصح الكفالة لأن الميت لا يبرأ من الدين بالموت ولذلك يطالب بالدين إذاظهر له مال ، وإذا تبرع أحد عن الميت ودفع الدين حل للدائن أخذه ولو كانت الذمة قد برئت بالموت لا يبرأ ، والعجز عن المطالبة الناشئ عن عدم قدرة الميت لا يمنع صحة الكفالة عنه ككفالة المفلس . ويدل علىٰ الصحة حديث جابر : كان رسول الله ﷺ لا يصلي علىٰ رجل مات وعليه دين فأتي بميت فقال : «**أعليه دين؟**» قالوا نعم : ديناران ، قال : «**صلوا على صاحبكم**» فقال أبو قتادة الأنصاري : هما عليّ يا رسول الله . فصلىٰ عليه[1] .

وإن كان مشروعًا بطريق الصلة لغيره كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر سقطت بالموت إلا أن يوصي فيعتبر من الثلث كغيره من التبرعات .

وأما ما شرع للميت فيبقىٰ علىٰ ملكه من تركته قدر ما تندفع به تلك الحاجة ، وحاجته في وفاء ديونه وتنفيذ وصيته التي صرح الشارع بنفاذها وجهازه .

ويقدم من هذه الحاجات الدين المعلق بعين كالمرهون والمشترىٰ قبل القبض فصاحب العين أحق بها ، ثم جهازه ثم بقية ديونه ثم الوصية .

وأما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص شرع لدرك الثأر والمحتاج إليه الورثة لا الميت ، ثم الجناية وقعت علىٰ حقهم لما كانوا ينتفعون بحياته ، وعلىٰ حق الميت لحرمانه من حياته إلا أنه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للورثة القائمين مقامه خلافة عنه ، فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للورثة فصح عفوه رعاية لجانب السبب وصح عفوهم قبل الموت رعاية لجانب

(١) أخرجه البخاري [٢٢٨٩] .

الواجب فكان القصاص ثابتًا ابتداء للكل. ولذلك قال أبو حنيفة: لا يورث القصاص لأن الإرث موقوف على الثبوت للمورث ثم النقل عنه إلى الورثة وليس الحال هنا كذلك فلا ينتصب بعض الورثة خصمًا عن البقية ويجب أن تعاد بينة الحاضر إذا حضر الغائب لأن كلاً منهم في حق القصاص كالمنفرد، وعند الصاحبين يورث لأن خلفه وهو المال الذي يصالح الجاني عليه موروث إجماعًا ولا تصح المخالفة بين الأصل والخلف في الأحكام.

العوارض المكتسبة(1)

(١) السكر:

السكر هو غيبة العقل من خمر أو ما يشبهه حتى يختلط الكلام ويحصل الهذيان، وينقسم بحسب طريقه إلى نوعين:

الأول: ما طريقه غير محظور كسكر المضطر إلى شرب الخمر والسكر الحاصل من الأدوية، وهذا حكمه مماثل للإغماء لا يصح معه تصرف ولا طلاق ولا عتاق.

الثاني: ما طريقه محرم وهذا لا يبطل التكليف فتلزم السكران الأحكام وتصح عباراته من الطلاق والعتاق والبيع والإقرار وتزويج الصغار والتزوج والإقراض والاستقراض، وذلك لأن العقل قائم وإنما عرض فوات فهم الخطاب بمعصية فيبقى التكليف في حق الإثم ووجوب القضاء للعبادات التي تقضى شرعًا، وفي مسألة التزويج يشترط في الزوج أن يكون كفأ لأن إضراره بنفسه لا يوجب إضرارها.

وإذا أقر السكران بما يحتمل الرجوع لا يحد كما لو أقر بزنا أو شرب خمر أو سرقة لأن حاله يوجب رجوعه وإن كان يضمن المسروق لأنه حق العبد وهو لا

---

(1) انظر: «كشف الأسرار» (٤/ ٤٥٧) وما بعدها، و«تيسير التحرير» (٢/ ٢٨٧) وما بعدها.

يحتمل الرجوع . وإذا أقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف وغيرهما أو باشرسبب الحد بأن زنى أوسرق أو قذف اقتص منه وحد إذا صحا .

والخلاصة:

أن الفقهاء لم يجعلوا السكر مسقطًا للتكليف ولا مضيعًا للحقوق ولا مخففًا لمقدار الجرائم التي تصدر من السكران لأنه جريمة والجريمة لا يصح أن يستفيد منها صاحبها كما ذكر في متعلقات النهي .

(٢) الهزل:

الهزل ألا يراد باللفظ ودلالته المعنى الحقيقي ولا المجازي، وهو المسمى في عرف الناس الآن العقود الصورية .

والذي يدخله الهزل من الأقوال ثلاثة أنواع :

(١) إنشاءات .

(٢) إخبارات .

(٣) اعتقادات .

الهزل في الإنشاءات:

الإنشاء هو إحداث السبب الذي يستعقب حكمًا شرعيًا . وهذه الأسباب قسمان :

(١) أسباب يمكن نقضها .

(٢) أسباب لا يمكن نقضها .

فالأسباب التي يمكن نقضها كالبيع والإجارة وتحقق الهزل لابد فيه من المواضعة، فإن كانت على أصل العقد بأن اتفق العاقدان على التكلم بلفظ العقد ولا يريدان حكمه واتفقا بعد وقوعه أنهما كانا مصرين حين العقد على المواضعة كان حكم العقد كحكم ما شرط فيه الخيار لهما مؤبداً لأنهما قد رضيا بمباشرة

العقد ولم يرضيا بحكمه، فالعقد يكون فاسداً ولا يفيد الملك بالقبض لعدم اختيار الحكم وإذا نقضه أحدهما انتقض وليس لواحد منهما الاستقلال بإجازته، فإذا أجازاه جاز مطلقًا عند الصاحبين. وبشرط أن تكون الإجازة في بحر الأيام الثلاثة التالية للعقد عند الإمام.

أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء حين العقد أو اختلفا فقال أحدهما كنا معرضين عن المواضعة حين العقد وقال الآخر كنا مصرين عليها. فالعقد عند أبي حنيفة صحيح عملاً بأن الأصل في العقود الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض، والمواضعة عارض لم يتفقا عليه فلم يتأكد معارضًا للأصل وفاسد عند الصاحبين لأنهما اتفقا على حصول المواضعة ولم يتفقا على رفعها، والعادة جرت بالبناء عليها متى سبقت فهي معارض قوي لأصل الصحة في العقود، وأما إذا اتفقا على أنهما أعرضا حين العقد عن المواضعة وبنيا العقد على الجد فإنه صحيح اتفاقًا.

وإن كانت المواضعة على قدر العوض بأن تواضعا على البيع بألفين والثمن في الحقيقة ألف فأبو حنيفة يعمل بمقتضى ما ذكر في العقد سواء اتفقا على بقاء المواضعة حين العقد أو اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الإعراض والبناء أو اتفقا على الإعراض عن المواضعة، والفرق عنده بين الاتفاق على البناء هنا حيث اعتبر العقد بما ذكر فيه من الثمن وبين الاتفاق على البناء فيما سبق حيث قال بفساد العقد أن العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحد الألفين شرطا لقبول البيع بالألف فكأنه قال له: بعتك بألفين على ألا يجب أحدهما، وهذا شرط فاسد لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحدهما وهو مفسد للعقد فلو اعتبرت المواضعة لحكم بفساد العقد فحصل التنافي بين تصحيح العقد الجدي واعتبار المواضعة في الثمن ترجيحًا للأصل وهو المبيع، وتصحيح العقد لابد منه لأنه لا هزل فيه فبطل الثاني وهو اعتبار المواضعة بخلاف البناء في المواضعة على الأصل فإنه لم يوجد معارضة، وقال الصاحبان: يعمل بالمواضعة، إلا إذا اتفقا على

أنهما أعرضا عنها حين العقد فيعمل بما ذكر في العقد .

وإن كانت المواضعة على جنس الثمن بأن اتفقا على إظهار العقد بمائة دينار وهو بينهما ألف درهم فاتفقوا على اعتبار ما ذكر في العقد وإلغاء المواضعة . والسبب في قول الصاحبين هنا بذلك في الاتفاق على البناء وقولهما في المواضعة على القدر باعتبار المواضعة أن العمل بالمواضعة مع الصحة هنا غير ممكن لأن البيع يخلو عن بدل إذ باعتبار المواضعة يكون ألف درهم وليست مذكورة في العقد بل المذكور فيه مائة دينار وهي غير الثمن ، وعقد البيع إذا خلا عن الثمن بطل . ولا معنى لإبطال هذا العقد الجدي فلزم اعتبار ما ذكر فيه من الثمن . أما في القدر فإنه يمكن التصحيح مع اعتبار المواضعة فإنه ينعقد بالأقل المتواضع عليه المندرج في الأكثر المظهر .

والأسباب التي لا يمكن نقضها وهي التي لا يجري فيها الفسخ ولا الإقالة ثلاثة أنواع :

(١) أسباب لا مال فيها .

(٢) أسباب فيها مال تبعًا .

(٣) أسباب فيها مال مقصود .

فإن كانت مما لا مال فيه كالطلاق والعتق والعفو عن القصاص واليمين والنذر كانت صحيحة والهزل باطل لأن المتكلم قد رضي بالسبب الذي وضع شرعًا يستلزم مسببًا بدليل أنه لا يصح فيه شرط الخيار ومتى رضي به لا يلزم رضاه بمسببه لأنه واقع شرعًا لا محالة .

وإن كان فيه مال تبعًا بأن يثبت بدون ذكره كالنكاح فقد يتواضعان على الأصل أو على القدر أو على الجنس فإن تواضعا على أصل النكاح ألغيت المواضعة ولزم النكاح مطلقًا لعدم تأثير الهزل فيه بالنص .

وإن تواضعا على القدرة واتفقا على البناء عمل بالمواضعة لا بما ذكر في العقد

ولا تجيء العلة التي جعلت الإمام يقول في المواضعة على قدر الثمن أنه يعمل بما ذكر في العقد لأن عقد النكاح لا تؤثر في صحته الشروط الفاسدة بخلاف البيع .
وإن اتفقا على أنهما لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الإعراض والبناء عمل بما ذكر في العقد - على ما رواه أبو يوسف عن الإمام - كالبيع وكذلك إن اتفقا على الإعراض .

وإن تواضعا على الجنس واتفقا على البناء وجب مهر المثل لخلو العقد عن مهر ، إذ المسمى هزل ولا يثبت بالهزل المال والمتواضع عليه لم يذكر في العقد وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الإعراض والبناء فالواجب المسمى في العقد كالبيع والمواضعة باطلة ، وعندهما يجب مهر المثل لترجيحهما المواضعة فيخلوالعقد عن مهر وبالخلو يجب مهر المثل .

وإن كان فيه مال مقصود بألا يثبت المال إلا بذكره كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد ، واتفقا على الإعراض أو على عدم الحضور أو اختلفا في الإعراض والبناء لزم الطلاق والمال اتفاقًا - رجح أبو حنيفة في الأخيرين العقد على المواضعة جريًا على أصله لعدم تحقق المعارض لأنهما ذهلا عنه في صورة عدم الحضور ورجح مدعي الإعراض في صورة الاختلاف لأنه متمسك بالأصل في العقود وهو الصحة واللزوم ، وأما عندهما فلعدم تأثير الهزل في هذه الصور الثلاث .

وإن اتفقا على البناء فكذلك الحكم عند الصاحبين لأن المال وإن لم يثبت بالهزل لكنه تبع للطلاق من جهة أنه يستغنى عنه لولا القصد إلى ذكره .

فإذا ثبت المتضمن وهو الطلاق ثبت ما في ضمنه وهو المال ، والتبعية من هذه الجهة لا تنافي أنه مقصود بالمعنى السابق ، وهو أنه لا يثبت إلا بالذكر .

وعند أبي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيئة الزوجة - الطلاق بالمسمى على طريق الجد وإسقاط الهزل لأنه يمكن العمل بالمواضعة بناءعلى أن الخلع لا يفسده الشروط الفاسدة ، والشرط الفاسد هنا أن يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في

الحال بل يتوقف على اختيارها وإنما لم يتوقف على اختياره هو أيضًا لأن الخلع من جانب الزوج يمين وهو لا يحتمل شرط الخيار، فإذا هزل به كان هزله كشرط الخيار لها.

وحكم العتق على مال والصلح عن الدم حكم الطلاق.

أما تسليم الشفعة هزلاً فإن كان قبل طلب المواثبة فهو كالسكوت فيبطلها وإن كان بعده بطل التسليم فتبقى الشفعة لأن تسليمها من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استيفاء أحد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم والهزل ينفيه.

ومثل تسليم الشفعة إبراء المديون والكفيل لأن في هذا الإبراء معنى التمليك وهو يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل.

الإخبارات والاعتقادات:

الهزل في الإخبارات عامة يبطلها لأن الإقرار يعتمد صحة المخبر به والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه كذلك الهزل في الاعتقادات وإنما حكموا بردة من قال كلمة الكفر هازلاً لاستخفافه.

(٣) السفه:

السفه خفة في الإنسان تبعثه على العمل في ماله بخلاف مقتضى العقل مع عدم اختلال العقل.

السفه لا ينافي شيئًا من الأحكام الشرعية، فالسفيه يتوجه إليه الخطاب بحقوق الله وحقوق العباد ـ إلا أن الشريعة راعت ما فيه من المصلحة فقررت أن يمنع حرية التصرف في ماله صيانة له. وفي ذلك تفصيل بيانه:

إذا قارن السفه بلوغه منع عنه ماله إجماعًا، لقول الله تعالى: ﴿**وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا**﴾ [النساء: ٥] ثم علق دفع المال لهم على إيناس الرشد فقال: ﴿**وَابْتَلُوا**

الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦].

واعتبر أبو يوسف ومحمد حقيقة الرشد فمهما امتد زمن السفه لا يعطىٰ ماله وإن بلغ من السن ما بلغ.

وجعل أبو حنيفة للرشد مظنة وهي بلوغه خمسًا وعشرين سنة لأنه لابد فيها من حصول رشد ما لمضي زمن التجربة وهو الشرط لأنه ورد في الكتاب منكراً فيتحقق بأدنىٰ ما ينطلق عليه الاسم كما هو شأن الأسماء المنكرة.

أما الحجر عليه وهو أن يمنع نفاذ تصرفاته القولية المحتملة للفسخ، ففيه كذلك خلاف. فقال أبو يوسف ومحمد: يحجر علىٰ السفيه نظراً له لأن فيه صيانة ماله والحاكم إنما نصب لينظر إلىٰ مصلحة من لا قدرة له من المسلمين.

وقال أبو حنيفة: لا يحجر علىٰ السفيه لأن الحجر وإن ترتب عليه مصلحة يترتب عليه مفسدة تربو عليها وهي إهدار أهلية الحر الذي يلحقه بالجمادات، وغاية السفه أن يفتقر ويتجرد من المال، ولا يجوز المحافظة علىٰ الأدنىٰ وهو المال بإهدار الأعلىٰ وهو الأهلية.

قال الذين رجحوا الحجر إن النص القاضي بمنع السفيه ماله حكمته الخوف من أنه يتلفه وإذا لم يحجر عليه بوقف تصرفاته أمكنه أن يتلفه بتلك التصرفات القولية فلا يفيد منع المال منه - وليست مصلحة الحجر قاصرة عليه بل فيها مصلحة عامة وهي دفع الضرر عن الناس، لأنه لو لم يحجر عليه لأمكنه أن يلبس عليهم فيقرضونه فيتلف أموالهم. والمصلحة الخاصة تهدر إذا عارضت المصلحة العامة. ومن ذلك أنهم أوجبوا الحجر علىٰ الطبيب الجاهل والمفتي الذي يعلم الناس الحيل والمكاري المفلس وإن كان في ذلك إضاعة لحريتهم لكنه يدرأ عن العامة مفاسد، فإن الأول يضر الأبدان والثاني يضر الأديان والثالث يضر الأموال.

وجمهور الفقهاء يخالفون أبا حنيفة رحمه الله.

وبعد اتفاق أبي يوسف ومحمد علىٰ الحجر اختلفا فقال محمد يثبت الحجر بحصول السفه ولا يتوقف علىٰ القضاء لأن السفه هو العلة في الحجر فمتىٰ وجد

كان الحجر . وقال أبو يوسف لا يثبت الحجر إلا بقضاء القاضي لأنه من الفصول المجتهد فيها بسبب أنه متردد بين مصلحة هي النظر للسفيه بإبقاء ملكه ومفسدة وهي إهدار عبارته والذي يرجح إحداهما هو القضاء .

وأيضًا أن السفه صفة للإنسان تعرفها تصرفاته فإذا كانت تصرفاته منافية لمقتضىٰ العقل والتدبير دلت علىٰ سفهه . ومن هو الذي له القول الفصل في الحكم علىٰ هذه التصرفات؟ ليس إلا القاضي الذي يستقرئ الحوادث ويكون منها حكمًا علىٰ الشخص أو له .

والقول بثبوت الحجر بنفس السفه من غير قضاء تغرير بالناس لأن كل فرد يعامله من غير أن يكون عنده ما يدل علىٰ عدم نفاذ تصرفاته وربما لم يكن له مقصد سيئ فنثبت للولي حق إبطال هذه التصرفات أو إجازتها وفي هذا إلحاق الضرر بالناس من غير مقتض .

أما الحجر علىٰ المديون إذا خيف منه أن يضر مداينيه بالمواضعة مع غيره بيعًا وإقرارًا، فاتفقا علىٰ أنه لا يثبت إلا بالقضاء لأنه نظر للغرماء فيتوقف علىٰ طلبهم . وبحكم القاضي لا يتصرف المديون في المال الذي في يده وقت الحجر إلا معهم، وأما ما أصابه بعد الحجر عليه فلا يلحقه حكم الحجر بل له أن يتصرف فيه وحده .

(٤) السفر :

السفر لا ينافي أهلية الأحكام ولكن الشارع جعله سببًا للتخفيف فشرعت رباعيته ركعتين ابتداء ورخص له في ترك الصوم . غير أن في ذلك تفصيلاً وهاك بيانه :

إن وجد السفر أول اليوم فله أن يفطر وأن يصوم وإذا شرع في الصوم فليس له أن يفطر، لكن إذا أفطر لا كفارة عليه لتمكن الشبهة .

وإذا عرض السفر أثناء اليوم لا يحل الفطر . فإن أفطر قبل عروض السفر ثم سافر فعليه الكفارة لأن السبب حصل باختياره وقد تقررت الكفارة قبله وإذا

عرض السفر ثم أفطر لم يكن ذلك له وإنما لا تجب عليه الكفارة لتمكن الشبهة .

ويثبت قصر الرباعية للمسافر بمجرد الشروع في السفر لا بتحققه، لأنه لا يتحقق إلا بعد أن يسافر ثلاثة أيام بلياليها أو ما يوازي ذلك . ولو أقام قبل التحقق تصح الإقامة ولزمت أحكامها ولو كان في المفازة، أما بعد تحقق السفر فلا تصح إقامته إلا في مكان يصلح للإقامة من مصر أو قرية لأن ذلك رفع للسفر بعد تحققه فلا تؤثر فيه نية الإقامة في غير محلها .

ولا يمنع سفر المعصية الرخصة كما قدمنا ذلك في متعلق أحكام النهي .

(٥) الخطأ:

الخطأ أن يقصد بالفعل غير المحل الذي تقصده به الجناية . مثاله : صائم تمضمض فسرئ الماء إلى حلقه، ورامي صيد أصاب إنسانًا، فإن الصائم قاصد إدخال الماء إلى فيه لا إلى حلقه الذي هو محل الجناية، والرامي قاصد الطير لا الإنسان . والخطأ فيه جناية عدم التثبت ولذا يؤاخذ به من هذه الجهة، فلا تقدر العقوبة فيه بقدر الجريمة نفسها وإنما بقدر عدم التثبت الذي أدى إلى حصولها .

والحقوق بالنسبة للخطأ نوعان : حقوق الله، وحقوق للعبد .

فأما حقوق الله فقدجعل الشارع الخطأ عذرًا فيها إذا اجتهد لأنه تثبت على قدر ما يمكنه فرضًا وجعله شبهة تدرأ العقوبات فلا يؤاخذ المخطئ بحد ولا قصاص لما قلنا إن العقوبة فيه ليست على قدر الجريمة نفسها .

وأما حقوق العبد فليس الخطأ عذرًا فيها فيضمن المتلف خطأ قيمة ما أتلف وعليه الدية في القتل لأنها تعويض مالي عما أصاب ورثة المقتول من الضررلكن خفف عنه هذا التعويض فوجبت الدية مخففة . ولما فيه من التقصير وجب به ما تردد بين العقوبة والعبادة وهو الكفارة .

وأوقع الحنفية طلاق المخطئ قضاء لأن الغفلة عن معنى اللفظ خفي وفي الوقوف على قصد حرج لأنه أمر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ فأقيم تمييز البلوغ مقامه . قال ابن الهمام (أما فيما بينه وبين الله فهي امرأته)(١) .

---

(١) «تيسير التحرير» (٢/ ٣٠٦) .

(٦) **الإكراه**: الإكراه حمل الإنسان غيره على مالا يرضاه قولاً أو فعلاً بحيث لو خلي ونفسه لما باشره.

وقبل الكلام على أحكامه نبين معنى كلمتين تردان في حكمه وهما الاختيار والرضا.

فالاختيار معناه ترجيح فعل الشيء على تركه. والرضا الارتياح إلى فعل الشيء. وجميع الأفعال الصادرة عن الإنسان لابد لها من اختيار إلا أنه قد يكون صحيحًا إذا كان منبعثًا عن رغبة، وقد يكون فاسدًا إذا كان ترجيحًا لأهون شرين ولا يلزم من وجود الفعل من الإنسان رضاه به أي ارتياحه إليه.

قسم الحنفية الإكراه إلى قسمين:

الأول: إكراه ملجئ، وهو أن يكون السبب الذي به الاضطرار إلى الفعل يفوت نفسًا أو عضوًا وغلب على الفاعل حصوله.

الثاني: إكراه غير ملجئ، وهو أن يكون السبب الذي به التهديد ضربًا لا يفضي إلى تلف عضو أو حبسًا.

وحكم الأول أنه يفسد الاختيار ويعدم الرضا، وحكم الثاني أنه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار.

والذي لاحظوه في هذا التقسيم هو القدرة على الصبر وعدمها، فالأول لا قدرة على الصبر معه ولذلك جعلوا الاختيار فيه فاسدًا والثاني يمكن الصبر عليه فلم يجعلوه مؤثرًا في الاختيار.

ونحن نرى أن جعل فوات النفس والعضو هو وحده الذي يزيل عن الإنسان قدرة الصبر وما عداه لا يزيلها غير واضح، لأن تأثير الأذى في أنفس الناس غير متحد، فمن الناس من لا يمكنه الصبر على قليل الضرب والحبس بل والإهانة، ومنهم من يصبر على كل شيء حتى الموت فلم يكن ما لاحظوه مناطًا صحيحًا لاعتبار الإكراه ملجئًا أو غير ملجئ لأن ذلك لا يطرد ولا يغلب.

أثر الإكراه:

المكره عليه ثلاثة أقسام:

الأول: أقوال لا تقبل الفسخ.

الثاني: أقوال تقبله.

الثالث: أفعال.

أما القسم الأول فلا تأثير للإكراه فيه من حيث نفاذه، فإذا أكره على طلاق زوجته أو عتق عبده نفذ سواء كان الإكراه ملجئًا أو غير ملجئ وإذا قارنه إتلاف مالي ضمنه الحامل فيضمن قيمة العبد. ولو لم يقل الحنفية بنفاذ هذه الأقوال لما كان لأيمان البيعة في عهدهم قيمة، لأن الناس كانوا يحلفونها مكرهين. وخالفهم في ذلك سائر الأئمة المجتهدين لأنهم لم يروا تحميل القائل تبعة قوله مع ظهور أنه لم يفعله رغبة فيه ولا اختياراً له وإنما هو بسلطان لم يجد حيلة في دفعه عنه، والسنة تساعدهم على ذلك.

وأما القسم الثاني فأثر الإكراه فيه الإفساد مع الانعقاد لوجود المحلية. فإذا باع أو أقر مكرها كان البيع فاسداً والإقرار لاغيًا لقيام القرينة على عدم صدق الخبر، وسواء في ذلك الإكراه الملجئ وغيره. وكان من اللازم أن يحكم بعدم انعقاد البيع أصلاً لظهور أن التراضي من ماهية العقود لا أنه شرط فيها ولذلك يعرفون البيع بأنه مبادلة مال بمال عن تراض وإن كان بعض الفقهاء ينكر أن كلمة عن تراض من تمام التعريف ويرى الاقتصار فيه على مبادلة مال بمال.

والقسم الثالث يتنوع إلى نوعين:

الأول: ما لا يمكن فيه أن يكون الفاعل آلة للحامل. وهنا لا أثر للإكراه فيه بل يلزم الفاعل حكمه ويقتصر عليه، ومثال ذلك: الزنا وإفساد الصوم وشرب الخمر فيفسد صوم الفاعل لكن لما كان الزنا والشرب يوجبان حدًا والحدود تسقط بالشبهات لم يوجبوا على الفاعل حدًا.

الثاني: ما يمكن أن يكون فيه الفاعل آلة للحامل وهذا على وجهين:

الأول: أن يلزم على اعتبار الفاعل آلة تبدل محل الجناية الذي يستلزم مخالفة الحامل فيما أكره عليه والمخالفة تنتج بطلان الإكراه لأنه متى خالف فقد فعل طائعًا لا مكرهًا وهذا حكمه كالنوع الأول. وهاك مثالين له:

(أ) أكره محرم محرمًا آخر على قتل صيد والقتل جناية على الإحرام فالحامل أراد من الفاعل الجناية على إحرام نفسه فلو جعلنا الفاعل آلة للحامل كان الفعل جناية على إحرام الحامل وهو غير ما أكره عليه فيبطل الإكراه لذلك قالوا إن الفاعل ضامن جزاء ما قتل من الصيد. وإنما أشركوا معه الحامل في الضمان لأنه فوق الدال على الصيد، وقد ضمنوا الدال فهذا أولى.

(ب) أكره شخص آخر على بيع متاع له وتسليمه. أراد الحامل من الفاعل أن يبيع ويسلم تسليمًا هو أثر البيع فلو جعلنا الفاعل آلة في التسليم للحامل تبدل الحال لأنه يصير هذا التسليم تسليم مغصوب اغتصبه الحامل ثم سلم إلى المشتري وليس هذا هو المقصود بالإكراه ولذلك قالوا إن التسليم ينسب للفاعل فيلتحق بالعقد الفاسد فيملكه المشتري ملكًا فاسدًا كسائر البيوع الفاسدة.

الثاني: ألا يلزم على اعتباره آلة تبدل محل الجناية وهذا فيه تفصيل بين أن يكون الإكراه ملجئًا أو غير ملجئ.

فإن كان ملجئًا نسب الفعل إلى الحامل ابتداء. ومثال ذلك: الإكراه على إتلاف مال أو إتلاف نفس فيلزم الحامل ضمان المال ويقتص منه وحده في القتل العمد كما هو رأي أبي حنيفة ومحمد ويلزمه الكفارة. وأسقط عنه أبو يوسف القصاص؛ لأن العلة وهي مباشرة الجناية لم توجد. ومن هذه الجهة وهي المباشرة قال زفر: بالقصاص من الفاعل وحده لأنه هو المباشر والمباشرة هي العلة في ثبوت القصاص - وإن كان القتل خطأ كما لو أكرهه على رمي صيد فأصاب إنسانًا لزمت الدية عاقلة الحامل ويحرم الحامل من الإرث إذا أكره إنسانًا على قتل من

يرثه الحامل ولا يحرم الفاعل الإرث إذا أكره على قتل من يرثه ويأثم كل من الفاعل والحامل في العمد والخطأ. أما الحامل فلحمله، وأما الفاعل فلأنه آثر حياة نفسه على من هو مثله وفي الخطأ لعدم التثبت، وسيأتي تفصيل ذلك. وإن كان الإكراه غير ملجئ اقتصر الحكم على الفاعل لعدم فساد اختياره فيضمن ما أتلفه من الأموال ويقتص منه في القتل العمد.

هذا كله من حيث نسبة الفعل إلى الحامل أو الفاعل.

أما من حيث حل الإقدام من الفاعل على الفعل وعدمه ففيه تفصيل.

وذلك أن المحرم الذي يكره عليه إما محرم لا تسقط حرمته ولا يرخص فيه كالقتل وجرح الغير وزنا الرجل، وهذا لا يحل الإكراه الإقدام عليه - وإما محرم تسقط حرمته عند الاضطرار ويرخص فيه كأكل الميتة والخمر والخنزير وهذا يبيح الإكراه الملجئ الإقدام عليه لأنه نوع من الاضطرار، وقد قال تعالى: ﴿**إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**﴾ [الانعام: ١١٩] ويأثم إذا تأخر.

أما ما يرخص فيه من غير أن تسقط حرمته كالتكلم بكلمة الكفر وإتلاف مال المسلم وما يحتمل السقوط بالأعذار كالصلاة والصيام والزكاة والحج فهذا يبيح له الإكراه الإقدام عليه لكنه لو صبر فلم يقدم لم يأثم بل يكون مثاباً ولو قتل كان شهيداً (راجع فصل الرخص).

ولا يبيح الإكراه غير الملجئ الإقدام على القسم الثاني وهو ما تسقط حرمته بالاضطرار وإنما يورث شبهة تسقط الحد في شرب الخمر استحساناً.

وإذ قد بينا أصل الحنفية في الإكراه فلنبين أصل الشافعي فيه لأنه أيسر وأعدل. قسم الشافعي الإكراه إلى قسمين:

(١) إكراه بحق.

(٢) إكراه بغير حق.

فإن كان إكراهاً بحق لا تنقطع نسبة الفعل عن الفاعل فيصح بيع المديون القادر على وفاء دينه ماله للإيفاء ويصح طلاق المولى من زوجته بعد انقضاء المدة.

وإن كان بغير حق. فهو على نوعين:

الأول: الإكراه على فعل أباح الشارع الإقدام عليه بسبب الإكراه، وهذا حكمه أن تنقطع نسبة الفعل عن الفاعل سواء كان قولاً أو فعلاً، لأن صحة القول إنما تكون بقصد المعنى، وصحة العمل إنما تكون باختياره، والإكراه يفسدهما، ونسبة الفعل إلى الفاعل من غير رضاه إضرار به والعصمة تدفعه. ثم إذا أمكنت نسبته إلى الحامل نسب إليه كما لو أكره إنسانًا على إتلاف مال غيره كان الضامن هو الحامل، وإذا لم تمكن نسبته إلى الحامل لغي كما لو أكره على طلاق أو عتق أو بيع أو إقرار.

الثاني: الإكراه على فعل لم يبح الشارع الإقدام عليه بالإكراه كالقتل والزنا، وهذا لا تنقطع نسبته عن الفاعل فيقتص من الفاعل لمباشرته القتل كما يقتص عنده من الحامل لتسببه.

والإكراه، عند الشافعي، بحبس مخلد وضرب مبرح وقتل سواء في الحكم، بخلاف إتلاف المال وإذهاب الجاه. وترد الملاحظة السابقة على هذا والله أعلم[1].

* * *

(١) ذكر الشيخ - رحمه الله - ما اختاره من العوارض ولبعض أهل العلم زيادات على ما ذكر فلتراجع في مظنتها.

الكتاب الثاني

في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ[(١)]

من عادة الأصوليين أن يبدءوا مباحث هذا الباب بمسألة وضع اللغات: أهي اصطلاح أم توقيف[(٢)] ؟ ولم نر لإدخالها في هذا الفن سببًا يحمل عليه وإنما يبحث فيها مؤرخو اللغات والذي يهمنا من اللغة معرفة الطرق التي تثبت بها[(٣)] .

طرق معرفة اللغة [(٤)] :

(طرق معرفة اللغة النقل المتواتر أو أخبار الآحاد أو استنباط العقل من النقل ولا قياس في اللغة) الطرق التي ندرك بها معاني الألفاظ هي إما النقل المتواتر وهو ما رواه جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب كألفاظ السماء والأرض والنار

---

(١) هذا الباب هو ما يسمى بالمقدمات اللغوية، ويهتم علماء الأصول بمباحث اللغات، وهي وإن كانت من مباحث النحو والصرف والبلاغة وفقه اللغة إلا أنها ترتبط بأصول الفقه باعتبار أن الغرض من أصول الفقه هو وضع قواعد لتفسير النصوص واستنباط الأحكام من نصوص الوحيين ولما كان القرآن عربيًّا في أسمى صور العربية وكانت السنة آية في الفصاحة والبلاغة احتجنا إلى هذه المباحث لتكون وسائل معينة على فهم النص ومن هنا نقول: إن الجاهل بالعربية عاجز عن استنباط الأحكام مهما ادعى وزعم، وانظر: «أهمية دراسة العربية لطالب العلوم الشرعية» لراقمه.

(٢) انظر: «المحصول» (١/ ١٨١ـ ١٩٢)، و«مجموع الفتاوى» (٧/ ٩٥ـ ٩٦)، و«إرشاد الفحول» (١/ ٩٨ـ ١٠٣).

(٣) «قال الإبياري: لا فائدة تتعلق بهذا الخلاف أصلاً.

وقال قوم: ينبني على هذا الخلاف جواز قلب اللغة كتسمية الثوب فرسًا مثلاً، وإرادة الطلاق والعتق بنحو: اسقني الماء. قالوا: فعلى أنها اصطلاحية يجوز لقوم أن يصطلحوا على تسمية الثوب فرسًا مثلاً. . . وعلى القول بالتوقيف لا يجوز .

قال المازري: ومحل هذا الخلاف ما إذا لم يكن اللفظ متعبدًا به كتكبيرة الإحرام، وأما المتعبد به فلا» [مذكرة الشنقيطي (ص/ ٢٠٦ـ ٢٠٧) بتصرف، وانظر: «شرح مختصر الروضة» (١/ ٤٧١ـ ٤٧٦)، و«شرح الزركشي على جمع الجوامع» (١/ ٣٩٦).

(٤) انظر: «الإحكام للآمدي» (١/ ٦٦)، و«شرح العضد على ابن الحاجب» (١/ ١٩٧) و«المزهر» للسيوطي (١/ ٥٧، ١١٣ـ ١٢٠)، و«شرح الكوكب» (١/ ٢٩٠).

والهواء وما شاكل ذلك، وإما أخبار الآحاد كغريب الألفاظ، وإما استنباط العقل من النقل كما يقال الجمع المحلى بأل يعقبه الاستثناء والاستثناء إخراج بعض ما ينتظمه اللفظ. وينتج من ذلك أن الجمع المحلى عام؛ لأنه لو لم يكن عامًا متناولاً لجميع الأفراد لم يجز فيه الاستثناء.

أما العقل الصرف فلا شأن له في إدراك اللغات.

بقيت مسألة تنازع فيها الأصوليون وهي ثبوت اللغة بالقياس[١]، ومعنى ذلك أن يسمى مسمى باسم وفي ذلك المسمى معنى يظن اعتباره في التسمية لدورانها مع ذلك المعنى ثم يوجد ذلك المعنى في غير المسمى الذي ثبت وضع اللفظ له فهل يصح إطلاق ذلك اللفظ على المسمى الذي وجد فيه ذلك المعنى إطلاقًا حقيقيًا كما يطلق على المسمى الذي نقل وضعه له أو لا يصح ذلك الإطلاق؟

مثاله: الخمر ثبت وضعه للنيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد. وفيه معنى الستر لأنه بستر العقل ويظن أن هذا المعنى هو علة التسمية ثم وجد ذلك المعنى نفسه في النبيذ المتخذ من التمر أو التفاح مثلاً فهل يصح إطلاق لفظ الخمر عليه إطلاقًا حقيقيًا كما يطلق على المعتصر من العنب أو يختص الإطلاق الحقيقي بما خامر من ماء العنب؟ ومثله لفظ السارق وضع لمن يأخذ المال خفية من حرز وقد وجد ذلك المعنى وهو الأخذ خفية في النباش الذي يأخذ أكفان الموتى فهل يصح إطلاق لفظ السارق عليه حقيقة أو لا؟

قالت طائفة: نعم يجوز هذا الإطلاق[٢] وقالت طائفة: لا يجوز[٣].

---

(١) انظر: «التقريب والإرشاد» (١/ ٣٦١)، و«البرهان» (١/ ١٧٢)، و«شرح اللمع» (١/ ١٤٠)، و«المستصفى» (٢/ ١١)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ٥٠)، و«المحصول» (١/ ٢/ ٤٠)، و«الإبهاج» (٣/ ٣٣)، و«نهاية السول» (ص/ ٧٨)، و«شرح العضد» (١/ ١٨٣)، و«شرح الزركشي على جمع الجوامع» (١/ ٣٩٧)، و«شرح الكوكب المنير» (١/ ٢٢٣)، و«إرشاد الفحول» (١/ ١٠٨) و«فواتح الرحموت» (١/ ١٨٥)، و«القياس في اللغة» لمحمد الخضر حسين (ص/ ٣٥).

(٢) قال بالجواز: أبو علي بن أبي هريرة، وابن سريج، وأبو إسحاق الإسفراييني وأبو الطيب الطبري وأبوإسحاق الشيرازي والرازي.

(٣) قال بالمنع: القاضي أبو بكر الباقلاني (خلافًا لمن نقل عنه الجواز)، والجويني، والغزالي، والآمدي، وابن النجار الفتوحي.

والأصح هو الثاني ؛ لأن العرب إذا عرفتنا أن الخمر موضوع لما اعتصر من ماء العنب خاصة فوضعه لغيره تقوّل عليهم واختراع فلا يكون لغتهم ، بل يكون وضعًا من جهتنا . وإن عرفتنا أنها وضعته لكل ما يخامر العقل أو يخمره ثبت الاسم متى وجدت العلة بتوقيفهم لا بقياسنا ، وإن سكتوا عن الأمرين احتمل أن يكون معنى الخمر العصير من ماء العنب وأن يكون كل ما خامر العقل فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعنى فيه ويخصصونه بالمحل كما سموا الفرس أدهم لسواده وكميتًا لحمرته ولا يسمون الثوب الأسود أدهم ولا الأحمر كميتًا لأنهم ما وضعوا الأدهم لمطلق أسود ولا الكميت لمطلق أحمر وكما سموا الزجاج الذي تقر فيه المائعات قارورة ملاحظين معنى القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وإن وجد ذلك المعنى فيهما .

الأسامي الشرعية [١] :

ورد في لسان الشارع ألفاظ عربية مستعملة في معان أكثر مما كانت قد وضعت له كلفظ الصلاة فإنها موضوعة في أصل اللغة للدعاء ثم أريد بها شرعًا مجموع الأقوال والأفعال المعلومة ، وكلفظ الزكاة فإن معناها اللغوي النماء ثم أريد بها شرعًا قدر معين من المال يعطى لمن أمر الله بإعطائه إياه إلى غير ذلك من الألفاظ . فهل الشارع نقل هذه الألفاظ عن وضعها اللغوي من غير ملاحظة لذلك الوضع أو أنه استعملها في معناها اللغوي من غير نقل ولا تصرف أو أنه تصرف فيها بالتقييد بعد الإطلاق واستعملها على طريق التجوز ثم اشتهرت فصارت حقائق عرفية للشارع؟

قال المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء بالأول[٢] ، وقد رد عليهم القاضي[٣] مذهبهم بمسلكين :

---

(١) انظر : «التقريب والإرشاد» (١/ ٣٨٧)، و«شرح اللمع» (١/ ١٨١)، و«البرهان» (١/ ١٧٥) و«البحر المحيط» (٢/ ١٦٠ـ ١٦٥)، و«تشنيف المسامع» (١/ ٤٣٩) و«شرح مختصر الروضة» (٣/ ٥٢٢)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ٥٠) ، و«المحصول» (١/ ١/ ٤١٤).

(٢) انظر : «المعتمد» (١/ ٢٤).

(٣) الباقلاني .

(الأول) أن هذه الألفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب، فلو أخذ اللفظ واستعمله في غير ما وضعوه له لم يكن من لغتهم وإن كان عربي الأصل، وكذلك إذا استعمله في بعض موضوعه أو متناولاً لموضوعه ولغير موضوعه .

(الثاني) أن الشارع لو نقل الألفاظ عن معانيها اللغوية إلىٰ معان أخرىٰ للزمه تعريف الأمة بالتوقيف ذلك النقل، فإنه إذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا إلا موضوعها ولو ورد فيه توقيف لكان متواتراً لأن الحجة لا تقوم بالآحاد . ثم رد علىٰ ما احتجوا به بما يأتي :

(١) احتجوا بقوله تعالىٰ : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٣] وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس . وقال ﷺ: «**نهيت عن قتل المصلين**»[١] وأراد به المؤمنين وهو خلاف الوضع اللغوي . وأجاب عن ذلك بأن المراد بالإيمان التصديق والقبلة، وأراد بالمصلين المصدقين بالصلاة . وسمي التصديق صلاة علىٰ سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعًا من التعلق والتجوز من نفس اللغة

(٢) احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام : «**الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق**»[٢] وتسمية الإماطة إيمانًا خلاف الوضع .

وأجاب عن ذلك بأن هذا الحديث من أخبار الآحاد فلا يثبت به مثل هذه

---

(١) **ضعيف**: أخرجه أبو داود [٤٩٢٨] ومن طريقه البيهقي (٨/ ٢٢٤)، وأخرجه أبو يعلىٰ في «مسنده» [٦١٢٦] مطولاً من طريق :
أبي يسار القرشي عن أبي هاشم عن أبي هريرة .
قلت : أبو يسار وأبو هشام مجهول .
قال الذهبي في «الميزان» : « هذا إسناد منكر لمتن مظلم » .
وله شاهد لا يصلح عند أبي يعلىٰ [٨٨، ٩٠] من طريق :
موسىٰ بن عبيدة عن هودة بن عطاء عن أنس بن مالك عن أبي بكر .
وموسىٰ منكر الحديث وهودة مثله . فالحديث ضعيف إن لم يكن منكراً بهذه الأسانيد والله أعلم .

(٢) أخرجه مسلم [٣٥]، والبخاري [٩] دون قوله : «أعلاها . . .» .

القاعدة وإن ثبتت فهذه الشعب دليل الإيمان فتجوز بتسميتها إيمانًا .

(٣) احتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت إلىٰ أسام وكانت استعارتها من اللغة أقرب من نقلها من لغة أخرىٰ أو إبداع أسام لها .

وأجاب عن ذلك بأنا لا نسلم أنه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسم في اللغة ، وإذا قيل إن الصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ، والحج ليس عبارة عن الطواف والسعي ، قلنا ليس الصلاة في الشرع أيضًا عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كما في اللغة ، والحج عبارة عن القصد ، والصوم عبارة عن الإمساك ، والزكاة عبارة عن النمو ، لكن الشرع شرط في إجزاء هذه الأمور أمورًا أخرىٰ تنضم إليها : فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود إليه ، وفي قصد البيت أن ينضم إليه الوقوف والطواف ، والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع .

ومن هذا يتبين أن القاضي يرىٰ أن الشارع لم يتصرف في الوضع اللغوي أدنىٰ تصرف ، بل أبقىٰ تلك الأسامي علىٰ ما هي عليه إلا أنه تصرف في الشروط التي تجعل المسمىٰ اللغوي مجزئًا .

أما الغزالي[1] فإنه توسط بين القولين فقال : لا سبيل إلىٰ إنكار تصرف الشرع في هذه الأسامي ولا سبيل إلىٰ دعوىٰ كونها منقولة عن معانيها اللغوية بالكلية ولكن عرف اللغة تصرف في الأسامي من وجهين :

أحدهما: التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس ، إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب .

والثاني: إطلاقهم الاسم علىٰ ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة والمحرم شربها ، فتصرفه في الصلاة كذلك ؛ لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في إتمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع ، إذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد ، فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة

---

(١) «المستصفىٰ» (٢/ ١٥).

وهو كالمهم المحتاج إليه إذ ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه .

وأما ما استدل به القاضي من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربي عن القرآن، فإنه لو اشتمل على تلك الكلمات بالعجمية لكان لا يخرجه عن كونه عربيًا أيضًا. وأما قوله إنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضًا إنما يجب إذا لم يفهموا مقصوده من هذه الألفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى. فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا مما ذكره القاضي رحمه الله، وإليه نميل .

ومن هذا البيان يتضح خطأ ابن الهمام [1] في قوله: وما قيل الحق إنها مجازات اشتهرت يعني في لفظ الشارع مذهب القاضي. يشير بذلك إلى ما قاله البيضاوي في «المنهاج»[2] . وإنما كان قول ابن الهمام خطأ لما عرفته من أن القاضي أبا بكر لا يقول في الأسماء الشرعية بنقل ولا تجوز، بل أراد الشارع بها معانيها اللغوية وما زاد عن الحقيقة اللغوية شروط زائدة عنها وأن الشارع لم يتصرف في المسميات أصلاً وإنما تصرف في الشروط. أما كونها مجازات فهو رأي آخر وهو رأي الغزالي والرازي وهو وسط بين رأي المعتزلة القائلين بالنقل من غير مراعاة المعنى اللغوي، فلا يلزم أن يكون هناك مناسبة بين المنقول منه والمنقول إليه بين رأي القاضي الذي يقول ببقاء الكلمة على وضعها من غير تصرف، و كذلك قوله عن فخر الإسلام حيث قال: إن الصلاة اسم للدعاء سمى بها عبادة معلومة لما أنها شرعت للذكر فإن الكمال زعم أن هذا ليس إلا مذهب القاضي وهو خطأ، ومنشأ الخطأ عدم تحريره لمذهب القاضي فإنه استبعد أن يكون قد قال ببقاء تلك الألفاظ على حقائقها اللغوية لأن كون الصلاة للأفعال المخصوصة في عهده ﷺ لا يقبل التشكيك ولكن الغزالي أدرى بمذهب القاضي والذي أوردناه منقول عنه[3] .

---

(١) «تيسير التحرير» (٢/ ١٥ ـ ٢٠).

(٢) «الإبهاج» (١/ ٢٧٩).

(٣) انظر : «التقريب والإرشاد» للباقلاني (١/ ١٠٤) مقدمة المحقق حيث أفرد المسألة بالبحث محرراً مذهب الباقلاني فيها .

تقسيمات اللفظ:

(اللفظ جامد ومشتق ولا يجوز أن يشتق اسم لذات والمعنىٰ قائم بغيرها).

تعريف الجامد والمشتق من اختصاصات اللغة وإنما احتجنا إلىٰ ذكره لتوضيح المسائل المبنية علىٰ المشتق.

(١) إذا اشتق اسم لذات، فلابد أن يكون المعنىٰ الذي يدل عليه المشتق قائمًا بالذات التي اشتق الاسم لها ولا يجوز أن يكون قائمًا بغيرها، فإذا قلت الله قادر فمعناه أنه ذات قامت بها صفة القدرة، وإذا قلت متكلم فمعناه ذات قامت بها صفة التكلم، وبذلك يبطل قول المعتزلة في تفسير أن الله متكلم أنه خلق الكلام في جسم كالشجرة التي سمع منها موسىٰ صلوات الله عليه كلام الله[١].

وقالوا في توجيه كلامهم إنه ثبت إطلاق المتكلم علىٰ الله وقيام التكلم بذاته محال؛ لأن الكلام أصوات وحروف وهي أعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة فلزم أن يكون معناه خالق الكلام في جسم.

وإذا رجعنا إلىٰ اللغة لا نرىٰ فيها تفصيلاً بين من يمتنع قيام المعنىٰ به فيجوز أن يطلق عليه المشتق والمعنىٰ قائم بغيره، وبين من لا يمتنع القيام به فلا يجوز بل إذا امتنع قيام المعنىٰ بالذات لم يصغ لها المشتق أصلاً. فإذا رأينا المشتق قد صيغ لها علمنا أن المعنىٰ قائم بها فالتكلم صفة قائمة بذاته تعالىٰ.

ولو كان المعتزلة قد ادعوا أن هذا الإطلاق مجاز لارتفع النزاع، غير أنه فهم من سوق الأصوليين لأدلتهم أنهم إنما يريدون الإطلاق الحقيقي.

قالوا قد ثبت الخالق وصفًا لله تعالىٰ وليس مشتقًا من الخلق بمعنىٰ التأثير لأنه يترتب علىٰ ذلك محال، إذ لو كان التأثير قديمًا لزم قدم العالم لاستحالة تخلف الأثر - وهو العالم - عن المؤثر فيلزم وجود العالم في الأزل، وإن كان حادثًا لزم التسلسل لأنه محتاج إلىٰ تأثير والتأثير محتاج إلىٰ تأثير. وهكذا فيلزم وجود

---

(١) انظر: «العقيدة السلفية في كلام رب البرية» للجديع (ص/ ٣٠٣).

حوادث لا نهاية لها وهو محال كما عرف في موضعه من كتب الكلام، وإذا بطل أن يكون المعنىٰ المأخوذ منه الخالق هو الخلق بمعنىٰ التأثير كان المراد به الخلق بمعنىٰ المخلوق كما في قوله تعالىٰ: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧] أي لمخلوق الله أكبر من مخلوق الناس، وإذا ثبت هذا فالمعنىٰ الذي هو المخلوق ليس قائمًا بالذات لأن منه جواهر تقوم بأنفسها فثبت أنه قد يشتق اللفظ لذات وليس المعنىٰ قائمًا بها.

والجواب عن ذلك أن معنىٰ الخالق أنه متصف بالخلق، والمراد به بالنسبة لله تعالىٰ تعلق قدرته بالإيجاد ويكفي في الاشتقاق هذا القدر من الانتساب فليكن هو المراد بقيام المعنىٰ بذات ما اشتق له المشتق في هذه الصفات. وعلىٰ ذلك يكون معنىٰ قول أبي حنيفة رحمه الله إن الله خالق قبل أن يخلق أن له قدرة الخلق وإلا قدم العالم وهو باطل، ويراد بصفة الخلق بالفعل تعلق القدرة علىٰ وجه الإيجاد بالمقدور، وهذا التعلق هو عروض النسبة الإيجادية للقدرة، وهذا التعلق حادث.

(٢) (الوصف حين قيام المعنىٰ بالذات حقيقة وفيما قبله وما بعد انقضائه مجاز).

قيام المعنىٰ بالذات إما أن يكون في زمان مستقبل، وإما أن يكون في الزمن الحاضر، وإما أن يكون في زمن قد مضىٰ، فإذا أطلقت الصفة علىٰ الذات قبل أن يقوم المعنىٰ بها لعلاقة الأول فذلك مجاز اتفاقًا كما تقول سارق لمن عزم علىٰ السرقة، وإذا أطلقت عليها والمعنىٰ قائم بها كان ذلك حقيقة اتفاقًا كما تقول سارق للمتلبس بالسرقة وهي أخذ الشيء خفية. وإذا أطلقته علىٰ الذات بعد انتهاء الفعل كما تقول سارق لمن انتهىٰ من السرقة فهو محل خلاف قال بعض يكون الإطلاق مجازًا. وقال آخرون يكون حقيقة، وفصل آخرون فقالوا إن كان المعنىٰ مما يمكن بقاؤه اشترط بقاؤه للإطلاق الحقيقي وإن لم يمكن بقاؤه لم يكن شرطًا والممكن بقاؤه هو المعاني الدفعية كالقيام والقعود والذي لا يمكن بقاؤه هو المعاني التدريجية التي لا بقاء لها كالتكلم والتحرك.

احتج القائلون بالمجازية بأنه يصح نفي الوصف عن الذات من غير تقييد فتقول لمن انتهىٰ من قيامه وقعد: هذا ليس بقائم، وصحة النفي من غير قيد دليل مجازية الإطلاق إذا وجد.

هذا الدليل يناقش بأنكم إن أردتم صدق هذا النفي في الحال فهذا نفي مقيد لا مطلق، وإن أردتم صدقه غير مقيد بزمن فذلك ممنوع.

وثانيًا لو كان الإطلاق حقيقة باعتبار سبق اتصاف الذات بالمعنىٰ لكان حقيقة باعتبار أن الذات ستتصف بالمعنىٰ. وبيان الملازمة أنه يصح باعتبار ثبوته في الحال، فقيد كونه في الحال إما أن يكون هو مناط الإطلاق فينتفي فيما سبق وما لحق، وإما ألا يكون معتبرًا فيه فيكون حقيقة فيهما. وغير هذين الاعتبارين تحكم وقد ثبتت المجازية في الإطلاق قبل الاتصاف فلتثبت في الإطلاق بعده. ويرد هذا الدليل باختيار هذا القيد غير معتبر في حقيقة الإطلاق ولا يلزم منه عدم اعتبار قيد آخر في الإطلاق الحقيقي، بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضي وهو كونه ثبت له الوصف إما قائمًا وإما منقضيًا.

واحتج القائلون بالحقيقة بأدلة:

(١) إجماع اللغويين علىٰ صحة كاتب أمس والإطلاق أصله الحقيقة وعلىٰ أنه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به فاعلاً حقيقة لما أجمعوا عليه عادة.

ويعارض هذا الدليل إجماعهم علىٰ صحة كاتب غدًا وهو مجاز بالإجماع.

(٢) لو لم يصح إطلاق المشتق حقيقة لم يصح قولنا مؤمن لنائم وغافل لأنهما غير مباشرين للإيمان، وهذا باطل للإجماع علىٰ أن المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنًا بنومه ولا غفلته ولجاز أن يقال للمؤمن كافر حقيقة لكفر سبق منه والإجماع علىٰ منعه.

والجواب منع الملازمة الأولىٰ لأن الإيمان ما دام مودعًا حافظة المدرك فهو قائم به فيكون كل من النائم والغافل مؤمنًا حقيقة لقيام المعنىٰ به وتسليم الملازمة الثانية ولا تفيدهم لأنه لو أجمع الشرعيون علىٰ منع إطلاق هذا اللفظ لم يلزم ذلك منع إطلاقه لغة حقيقة.

فإن قيل: كيف يطلق اللفظان الدالان علىٰ معنيين متضادين إطلاقًا حقيقيًا في وقت واحد لشخص واحد فيقال مؤمن وكافر. وهل هذا إلا جمع بين الضدين؟ يجاب بأن ذلك إنما يكون جمعًا بين الضدين لو قام معناهما في وقت صحة الإطلاقين وليس المدعي سوىٰ كون اللفظ بعد انقضاء المعنىٰ حقيقة وأين هذا من قيام معنىٰ الضد في الحال ليجتمع المتنافيان فإحدىٰ الحقيقتين لا يقارنها ثبوت المعنىٰ حتىٰ يجتمع الضدان.

(٣) لو ثبت اشتراط بقاء المعنىٰ لصحة الإطلاق لم يكن للمشتقات من المصادر السيالة حقيقة مثل متكلم ومخبر؛ لأن معنىٰ التكلم والإخبار لا يتصور حصوله إلا بحصول أجزائه وهي حروف تنقضي أولاً فأولاً، ولا تجتمع في حين. فقبل حصولها لم يتحقق وبعد الحصول انقضىٰ ولا يكون الإطلاق حقيقيًا إلا في المعاني الآتية وهي التي تجتمع أجزاء معانيها في آن واحد كالقيام والقعود واللازم باطل.

والجواب أن بقاء المعنىٰ يشترط إن أمكن بقاؤه وإن لم يمكن يشترط بقاء جزء من المعنىٰ مع إطلاق اللفظ.

ومن رأي ابن الهمام: أن هذا التفصيل يجب أن يكون مراد مطلق الاشتراط ضرورة لا مذهبًا ثالثًا، فهو وإن قال: يشترط بقاء المعنىٰ يريد وجود شيء منه، فلفظ مخبر إذا أطلق حال الاتصاف ببعض الأخبار يكون حقيقة لأن مثل ذلك يقال فيه إنه حال اتصافه بالأخبار عرفًا، وإذا كان كذلك وجب أن يحمل كلامه عليه، ومن المستبعد أن يقول أحد لفظ مخبر في حال الإخبار مجاز وإنه لم يستعمل قط حقيقة.

وقد وضع ابن الحاجب المسألة من غير أن يرجح رأيًا، واختار ابن الهمام أن الإطلاق الحقيقي لا يكون إلا لمن قام به المعنىٰ في الحال لسبق ذلك إلىٰ الفهم وهو ظاهر كلام اللغويين في المجاز المرسل، فقد جعلوا الإطلاق قبل حصول المعنىٰ مجازًا علاقته الأول وبعد انقضائه مجازًا علاقته السبق وهو الذي يترجح عندنا[1].

---

(١) انظر: «المحصول» (١/١/٣٢٩)، و«شرح الكوكب» (١/٢١٧)، و«العضد على ابن الحاجب» (١/١٧٦)، و«المحلىٰ علىٰ جمع الجوامع» (١/٢٨٦).

القول في الدلالات

التقسيم الأول:

قسموا دلالة اللفظ إلى وضعية وعقلية. وقسموا الوضعية إلى لفظية وغير لفظية. واللفظية إلى مطابقة باعتبار إضافتها إلى تمام ما وضع له اللفظ وتضمنية باعتبار إضافتها إلى جزء ما وضع له اللفظ والتزام باعتبار إضافتها إلى لازم المعنى الموضوع له اللفظ. والذهن ينتقل من اللفظ إلى تمام ما وضع له وجزئه ثم ينتقل من ذلك إلى لازمه لزومًا ذهنيًا لا انفكاك له وهو اللازم بالمعنى الأخص.

ولا تستلزم المطابقية أختيها، لجواز ألا يكون لما وضع له اللفظ جزء أو لازم بالمعنى الأخص، وبناء على هذا لا يكون للألفاظ دلالة على المعاني المجازية وإنما هي مرادة بالألفاظ بواسطة القرينة. هذا اصطلاح المناطقة.

وأما الأصوليون فالدلالة الوضعية عندهم ما للوضع فيها دخل في الانتقال من الشيء إلى غيره ولو في الجملة. فتتحقق الدلالة الوضعية عندهم في المجاز لأن للوضع دخلاً في فهم المعنى المجازي إذ لولاه لم يتصور، وتتحقق الوضعية في الالتزامية واللزوم فيها بالمعنى الأعم وهو ما يحكم به من اللزوم بين شيئين كلما تعقلا [١].

اصطلاح الحنفية في الدلالات [٢]:

قسم الحنفية الدلالة غير اللفظية إلى أربعة أقسام: وسموها بيان الضرورة وهذه الأقسام الأربعة كلها دلالة سكوت وتلحق باللفظية في إفادة الأحكام.

---

(١) انظر: «تيسير التحرير» (١/ ٨٠)، و«شرح الكوكب» (١/ ١٢٦)، و«الإبهاج» (١/ ٢٠٣)، و«المنطق الصوري» للدكتور رفقي زاهر (ص/ ٨١)، و«شرح الخبيصي على التهذيب» (ص/ ٢٦).

(٢) انظر: «كشف الأسرار» (١/ ١٠٦) وما بعدها، و«أصول السرخسي» (١/ ٢٥٥)، و«التلويح على التوضيح» (١/ ٥٣٠)، و«كشف الأسرار» للنسفي (١/ ٢٦٧).

الأول: أن يلزم عن مذكور مسكوت عنه كما في قوله تعالى في بيان ميراث الأبوين ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ﴾ [النساء: ١١] فإن هذا السياق يدل على انحصار إرثه في الأبوين واختصاص الأم بالثلث ولازمه المسكوت عنه هو ولأبيه الثلثان، فليس مجرد السكوت دليلاً على ذلك وإنما هو ناتج من الانحصار وبيان نصيب أحد المستحقين كما في قول القائل: دفعت لك مالي مضاربة على أن لك نصف الربح، فمعلوم أن الربح منحصر فيهما، وقد بين نصيب أحدهما فيلزم منه أن نصيب الثاني هو الباقي.

الثاني: دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان مطلقًا أو في تلك الحادثة كسكوته ﷺ عند أمر يشاهده من قول أو فعل فإنه يدل على الإذن فيه إذا لم ينكره. ومن هنا كان تقريره ﷺ قسمًا من السنة كقوله وفعله. ومن هذا القسم سكوت البكر إذا استأذنها وليها أو رسوله في تزويجها من معين فسكتت فإن هذا ينزل منزلة الرضا لدلالة الحال.

الثالث: اعتبار سكوت الساكت دلالة كالنطق لدفع التغرير كدلالة سكوته عند رؤيته محجوره يبيع ولا ينهاه على إذنه له في التصرف، لأن ذلك لو لم يعتبر إذنًا لأصاب الناس ضرر إذ هم يستدلون بهذا السكوت على الإذن فلا يمتنعون عن معاملة المحجور وهذا تغرير بالناس وضرر لهم ودفع الضرر واجب لقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**» [(١)] ومنه دلالة سكوت الشفيع عن طلب الشفعة طلب التقرير بعد تمكنه منه على إسقاط الشفعة لضرورة دفع الضرر عن المشتري.

---

(١) **صحيح لشواهده:** أخرجه ابن ماجه (٢٣٤٠)، والبيهقي في «سننه الكبرى» (٦/ ٦٩). من حديث عبادة بن الصامت.
وأخرجه أحمد (١/ ٣١٣)، وابن ماجه [٢٣٤١] من حديث عبد الله بن عباس.
وأخرجه الطبراني في «الأوسط» [٢٦٨، ١٠٣٣] من حديث عائشة.

الرابع: دلالة السكوت على تعيين معدود تعورف حذفه ضرورة طول الكلام بذكره كما يقولون مائة ودرهم أو ودينار أو وقفيز من بر مثلاً، فالسكوت عن مميز المائة يدل عرفًا على أنه في الأول درهم وفي الثاني دينار وفي الثالث قفيز.

والظاهر أن الدلالة في هذه الأحوال ليست لمجرد السكوت وإنما هي للقرائن التي حفت بالسكوت وقسموا دلالة اللفظ إلى أربعة أقسام:

(١) عبارة النص وهو اللفظ ومعناها دلالة اللفظ على المعنى مقصودًا أصليًا أو غير أصلي وذلك أن اللفظ قد يساق للدلالة على معنى فيسمى مقصودًا أصليًا كما سيق قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣] لقصر العدد على أربع، فإذا فهم من العبارة معنى آخر لم يسق اللفظ له سمي مقصودًا غير أصلي، كما دلت هذه الآية على إباحة النكاح. فقصر العدد وإباحة النكاح كلاهما فهم من عبارة اللفظ إلا أن الأول هو الذي سيق له اللفظ والثاني لم يسق له. ولا يلزم أن تكون دلالته على ما سيق له وضعية بالمعنى المنطقي بل يجوز أن تكون التزامية كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإنها مسوقة للتفرقة بين البيع والربا، لأنها رد على المشركين الذين قالوا إنما البيع مثل الربا وهذه التفرقة دل عليها اللفظ التزامًا لأنها لازم متأخر لحل البيع وحرمة الربا.

(٢) إشارة النص وهي دلالته على ما لم يقصد له اللفظ أصلاً، وهذا المعنى يتفاوت الناس في فهمه لأنه يحتاج إلى تأمل. وقد تكون ظاهرة إن كفاها قليل من التأمل، وتكون غامضة إن احتاجت إلى دقة تأمل.

مثالها: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] الآية مسوقة للدلالة على أن نفقة الوالدات المرضعات إذا كن مطلقات على الأب، فهذه عبارة النص ويفهم منها أن الولد مختص النسب بالأب لا بالأم لأن اللام للاختصاص. واستنبطوا من ذلك انفراد الوالد بنفقته وأن الولد يكون قرشيًا إذا كان أبوه قرشيًا لا أمه، وكذلك يكون كفأ للقرشية تبعًا لأبيه لا أمه.

مثال آخر: قوله تعالى في بيان المستحقين للفيء ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨] أشارت الآية إلى زوال ملكهم عما تركوه في ديارهم التي هاجروا منها لأنه وصفهم بالفقراء.

مثـال آخر:. قوله تعالىٰ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] فهي مسوقة لحل الوقاع في ليالي الصيام وأشارت إلىٰ جواز الإصباح جنبًا لأنها تدل علىٰ الجواز في آخر لحظة من الليل وذلك يستلزم أن يطلع الفجر عليه جُنبًا لأنه لا وقت يمكن أن يغتسل فيه ثم هو مكلف أن يصوم من أول النهار فيجتمع له وصفا الجنابة والصوم وهذا يستلزم عدم تنافيهما.

ودلالة الإشارة التزامية وإن كان اللزوم في بعض الأحيان خفيًا.

ودلالة الإشارة كما قلنا لا يستوي المجتهدون في فهمها ولذلك كانت محل اختلاف كثير، وربما فطن بعضهم لما لم يفطن له الآخر.

وفي بعض الأحيان تحمل العبارة من الإشارات ما لا تحتمله؛ لذلك نازع بعض الطلاب في جواز التشريع بالإشارات ولكن يرد رأيهم بما قلنا من أن الدلالة التزامية فيكون إذا صح التلازم بين معنىٰ العبارة وإشارتها فإنه يصح الاحتجاج بها، وإذا لم يصح التلازم لم تكن معتبرة بحال.

وإذا كان هذا اللازم هو المراد من العبارة وحده مجازًا كان هو العبارة لأنه المقصود حينئذ بالسوق.

(٣) دلالة النص وهي دلالته علىٰ ثبوت حكم ما ذكر لما سكت عنه لفهم المناط بمجرد فهم اللغة وذلك ما يسمىٰ في اصطلاح آخر بالقياس الجلي. وسواء فيها أن يكون ما سكت عنه أولىٰ بالحكم مما ذكر أو مساويًا له.

مثـال ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]. فإن عبارته النهي عن التأفيف ومناط هذا النهي يفهم بمجرد فهم اللغة وهو الأذىٰ فيدل علىٰ النهي عن الضرب والمسكوت عنه أولىٰ بالنهي من المذكور وهو التأفيف.

(٤) اقتضاء النص وهو دلالة اللفظ علىٰ مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام عليه.

مثـاله: قوله عليه الصلاة والسلام: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[1] الرفع مسلط علىٰ الذات والذات لم ترفع قطعًا بدليل

(١) تقدم تخريجه.

حصولها فيلزم لصدق الكلام مقدر محذوف هو كلمة حكم فيكون المعنى رفع عن أمتي حكم الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.

اصطلاح الشافعية في الدلالة (١) :

قسم الشافعية الدلالة إلى قسمين :

الأول: دلالة المنطوق: وهي دلالة اللفظ في محل النطق على حكم المذكور نحو دلالة قوله تعالى : ﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ [النساء: ٢٢] على تحريم نكاح الربيبة التي في حجر الرجل من زوجته التي دخل بها.

وينقسم المنطوق إلى صريح وغير صريح.

فالصريح أن تكون الدلالة ناشئة عن الوضع ولو تضمنًا، وغير الصريح دلالة اللفظ على لازم له.

وغير الصريح ينقسم إلى مقصود للمتكلم من اللفظ وغير مقصود له.

والمقصود منحصر استقراء في الاقتضاء الذي تقدم ذكره في اصطلاح الحنفية والإيماء وهو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصف علة له كان القران بعيداً كما في قوله عليه السلام للأعرابي الذي قال له : واقعت أهلي في نهار رمضان. «أعتق رقبة» (٢) فقد اقترن الوصف وهو المواقعة بحكم وهو أعتق ولو لم يكن الوصف علة لهذا الحكم استبعدت هذه المقارنة خصوصًا من الشارع.

وغير المقصود ينحصر في دلالة الإشارة التي قدمناها.

الثاني: دلالة المفهوم وهو دلالة اللفظ لا في محل النطق على ثبوت حكم ما ذكر لما سكت عنه أو على نفي الحكم عنه، وبهذا انقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

فمفهوم الموافقة هو أن يدل اللفظ على مساواة المسكوت عنه للمذكور في الحكم وقد يسمى فحوى الخطاب ولحنه. وهذا هو الدلالة في اصطلاح الحنفية

---

(١) انظر : «الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٠٩)، و«تيسير التحرير» (١/ ٩١)، و«شرح العضد» (٢/ ١٧١)، و«شرح الكوكب» (٣/ ٤٨٠)، و «فواتح الرحموت» (١/ ٤١٣).

(٢) أخرجه البخاري [١٩٣٦]، ومسلم [١١١١].

ولا فرق فيها بين أن يكون المسكوت عنه أولىٰ بالحكم أو لا .

ومفهوم المخالفة أن يدل اللفظ علىٰ مخالفة حكم المسكوت عنه للمذكور ويسمىٰ دليل الخطاب وهو خمسة أنواع :

(١) مفهوم الصفة وهو دلالة اللفظ الموصوف بصفة علىٰ نقيض حكمه عند انتفاء ذلك الوصف . ويشترط في الدلالة ألا يكون الوصف كاشفًا ، وألا يكون مقصوداً به مدح أو ذم ، وألا يكون قد خرج مخرج الغالب ، وألا يكون في جواب سؤال عن موصوف بتلك الصفة ، وألا يكون قد قصد به بيان الحكم لذلك الشيء الموصوف لتقدير جهل المخاطب بحكمه أو ظن المتكلم أن المخاطب عالم بحكم المسكوت عنه أو غير ذلك من الأسباب وجملة الشروط ألا يكون للوصف فائدة غير إثبات نقيض الحكم للمسكوت عنه .

مثال مفهوم الصفة : قوله تعالىٰ : ﴿ **فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ** ﴾ [النساء : ٢٥] دل اللفظ بمفهومه علىٰ إثبات نقيض حكم الفتيات المؤمنات وهو الحل للفتيات الكافرات والنقيض هو الحرمة .

(٢) مفهوم الشرط وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم معلق بشرط علىٰ نقيض ذلك الحكم عند عدم الشرط نحو ﴿ **وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ** ﴾ [الطلاق : ٦] دل علىٰ إثبات نقيض حكم أولات الحمل وهو وجوب الإنفاق لغير ذوات الحمل والنقيض هو عدم الوجوب .

(٣) مفهوم الغاية وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عند مده إلىٰ غاية علىٰ نقيض ذلك الحكم بعد الغاية كما في قوله تعالىٰ : ﴿ **فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ** ﴾ [البقرة : ٢٣٠] دل علىٰ إثبات نقيض الحكم للمطلقة ثلاثًا وهو عدم حلها وإثباته لمن تزوجت بزوج آخر ثم طلقت منه والنقيض هو الحل .

(٤) مفهوم العدد وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عند تقييده بعدد علىٰ نقيض الحكم فيما عدا العدد نحو قوله تعالىٰ : ﴿ **فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً** ﴾ [النور : ٤] .

(٥) مفهوم اللقب وهو دلالة تعليق الحكم باسم جامد علىٰ نفي ذلك الحكم عن غيره .

الاحتجاج بالمفهوم:

احتج بالأربعة الأولى بعض الأصوليين ومنهم الشافعية والمالكية، ونفاه آخرون ومنهم الحنفية.

احتج القائلون بالمفهوم:

(١) بأن الشافعي رحمه الله من جملة العرب ومن علماء اللغة وقد قال بدليل الخطاب وكذلك أبو عبيدة من أئمة اللغة فقد قال في قوله عليه السلام: «**ليّ الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته**»[١] دليله أن من ليس بواجد لا يحل ذلك منه.

والجواب عن هذا أنهما إن قالاه عن اجتهاد فلا يجب تقليدهما، وقد صرحا بالاجتهاد إذ قالا: لو لم يدل على النفي لما كان للتخصيص بالذكر فائدة، وهذا الاستدلال معرض للاعتراض.

وإن كان ما قالاه عن نقل فلا يثبت هذا بقول الآحاد ويعارضه أقوال جماعة أنكروه كمحمد بن الحسن الشيباني.

(٢) لما قال الله تعالى: ﴿**إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ**﴾ [التوبة: ٨٠] قال عليه السلام «**لأزيدن على السبعين**»[٢] فهذا يدل على أن حكم ما عدا السبعين بخلافه.

والجواب عن هذا أنه خبر واحد لا تثبت به اللغة[٣]

قال الغزالي: والأظهر أنه غير صحيح لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام، وذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران.

(٣) إن الصحابة قالوا (الماء من الماء)[٤] منسوخ بقول عائشة: «**إذا التقى**

---

(١) حسن: أخرجه أحمد (٤/ ٢٢٢، ٣٨٨، ٣٨٩)، وأبو داود [٣٦٢٨]، والنسائي (٧/ ٣١٦)، وابن ماجه [٢٤٢٧]، وهو عند البخاري [٢٢٨٧]، ومسلم [١٥٦٤] بلفظ: «مطل الغني ظلم».

(٢) أخرجه البخاري [٤٦٧٠]، ومسلم [٢٧٧٤]، وانظر: «فتح الباري» (٨/ ١٧٠).

(٣) دعوى أنَّ اللغة لاتثبت بخبر الواحد هي من أعرض دعاوى الأصوليين وأبطلها على حد سواء وانظر: «إرشاد الفحول» (١/ ١٠٧) وما بعدها وهو مهم نفيس جداً.

(٤) أخرجه مسلم [٣٧٣].

الختانان فقد وجب الغسل»[١] . فلو لم يكن الأول دالا على نفي الماء من غير الماء لما كان هنا تعارض بين الحديثين حتى ينفي أحدهما الآخر، لأن الأول يكون قد دل على وجوب الماء من الماء، والثاني دل على وجوبه من سبب آخر .

والجواب أن هذا خبر آحاد ولو صح فليس مذهبًا لجميع الصحابة، بل لبعضهم من طريق الاجتهاد ولا يجب في الاجتهاد تقليدهم .

على أن الوارد في الحديث الأول هو التصريح بطرفي النفي والإثبات[٢] وهو لا ماء إلا من الماء ونفي الحكم عما عدا المقصور عليه منطوق لا مفهوم كما يأتي .

(٤) ما ورد من أن يعلى بن أمية سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه : ما بالنا نقصر وقد أمنا؟ فقال : تعجبت مما تعجبت منه، فسألت النبي ﷺ فقال : «هي صدقة تصدق الله بها عليكم أو على عباده فاقبلوا صدقته» .

وتعجبهما من بطلان مفهوم قوله تعالى : ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[٣] [النساء: ١٠١] .

والجواب عن ذلك أن هذا لأن الأصل الإتمام، واستثنى حالة الخوف فكان الإتمام واجبًا عند عدم الخوف بالأصل لا بالتخصيص .

(٥) إن ابن عباس فهم من قوله تعالى : ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] إنه إن كان له أخوان فلأمه الثلث وكذلك قال : الأخوات لا يرثن مع الأولاد لقوله تعالى : ﴿إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ فإنه لما جعل لها النصف بشرط عدم الولد دل على انتفائه عند وجود الولد .

والجواب أن هذا غايته أن يكون مذهبًا لابن عباس ولا حجة فيه خصوصًا مع مخالفة أكثر الصحابة له فإذا دل مذهبه على الاحتجاج بالمفهوم دل مذهبهم على نقيضه .

---

(١) أخرجه البخاري [٢٩١]، ومسلم [٣٤٨، ٣٤٩] .

(٢) انظر : رسالة «الكلام على قوله تعالى : إنما يخشى الله من عباده العلماء» لابن رجب الحنبلي (ص/ ١٧) وما بعدها . بتعليقي عليها ط . دار ابن رجب .

(٣) أخرجه مسلم [٦٨٦] .

(٦) إذا قال له: اشتر لي فرسًا أسود يفهم منه نفي الأبيض، وإذا قال: اضرب الرجل إذا قام يفهم منه المنع إذا لم يقم.

والجواب أن هذا إنما كان لأن الأصل منع الشراء والضرب إلا فيما إذن فيه، والإذن قاصر فبقي الباقي على النفي وتولد منه درك الفرق بين الأسود والأبيض، وعماد الفرق إثبات ونفي ومستند النفي الأصل ومستند الإثبات الإذن القاصر، والذهن إنما يتنبه إلى الفرق عند الإذن القاصر لا به لأن أحد طرفي الفرق كان حاصلاً في الأصل.

(٧) إن تخصيص الشيء بالذكر لابد أن تكون له فائدة فإن استوت المعلوفة والسائمة في وجوب الزكاة بعد الحديث «**في السائمة زكاة**»[1] واستوى العمد والخطأ في وجوب الكفارة بعد قول الله تعالى: ﴿**وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ**﴾ [المائدة: ٩٥] فلم خصص البعض بالذكر والحكم شامل والحاجة إلى البيان تعم القسمين فلا داعي إلى التخصيص وإلا صار الكلام لغوًا.

والجواب من ثلاثة أوجه:

١ـ إن هذا عكس ما يلزم فإنه عبارة عن جعل طلب الفائدة طريقًا إلى معرفة وضع اللفظ، وينبغي أن يفهم أولاً الوضع ثم ترتب الفائدة عليه، والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع أما أن يكون الوضع تبع معرفة الفائدة فلا.

٢ـ إن عماد هذا الدليل أصلان: أحدهما أنه لابد من فائدة للتخصيص. والثاني أنه لا فائدة إلا الاختصاص بالحكم. والأصل الأول مسلم والثاني غير مسلم لأن البواعث كثيرة واختصاص المذكور بالحكم أحدها وعدم العلم بالفائدة ليس هو العلم بعدمها فعماد هذا الدليل هو الجهل بالفائدة.

٣ـ إن هذا جار في مفهوم اللقب وقد اتفق الجميع على أنه لا مفهوم له.

---

(١) أخرجه البخاري [١٤٥٤] مطولاً.

(٨) إن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة، وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة والانتفاء بانتفائها.

والجواب أن الخلاف في العلة والصفة واحد فتعليق الحكم بالعلة يوجب ثبوته بثبوتها، أما انتفاؤه بانتفائها فلا، بل يبقىٰ بعد انتفاء العلة علىٰ الأصل. وكيف ومن الجائز تعليل الحكم بعلتين.

(٩) استدلالهم بتخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات.

والجواب عنها أن مخالفتها إما لبقائها علىٰ الأصل أو معرفتها بدليل آخر أو بقرينة.

حجة من نفى المفهوم:

(١) إن إثبات الحكم للمنطوق هو عبارة اللفظ، أما نفيه عن المسكوت عنه اقتباسًا من مجرد الإثبات فلا يعلم إلا بنقل من أهل اللغة متواترًا أو جاريًا مجراه، أما نقل الآحاد فلا يكفي إذ الحكم علىٰ لغة ينزل عليها كلام الله بقول الآحاد مع جواز الغلط لا سبيل إليه. ولا يحتاج نافي المفهوم إلىٰ مثل هذه الحجة لأنها إنما تطلب ممن يدعي الوضع ولا حاجة إلىٰ الحجة فيما لم يضعوه.

(٢) يحسن الاستفهام بعد التخصيص: فمن قال إن ضربك زيد عامدًا فاضربه، يحسن أن يقول: فإن ضربني خاطئًا أفأضربه؟ وحسن الاستفهام يدل علىٰ أن ذلك غير مفهوم من اللفظ.

(٣) إنا نراهم يعلقون الحكم علىٰ الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق وتارة مع المخالفة، فالثبوت للموصوف معلوم منطوق والنفي عن المسكوت عنه محتمل فليكن علىٰ الوقف إلىٰ البيان بقرينة زائدة أو دليل آخر، أما دعوىٰ كونه مجازًا عند الموافقة حقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل.

(٤) إن الخبر عن ذي الصفة لا ينفيه عن غير الموصوف فإذا قال: قام الأسود

لم يدل على نفيه عن الأبيض، بل هو مسكوت عنه، وإن منع من ذلك مانع، وقد قيل به لزمه تخصيص اللقب والاسم العلم حتى يكون قولك: رأيت زيداً نفيًا للرؤية عن غيره، وهذا مكابرة في اللغات.

(٥) إنا كما أنا لا نشك في أن للعرب طريقًا إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين وثلاثة اقتصاراً عليه مع السكوت عن الباقي فلها طريق إلى الخبر عن الموصوف بصفة فتقول: اشتريت السائمة، ولو قلت بعده: اشتريت المعلوفة لم يكن ذلك ناقضًا للأول.

وعدم الاحتجاج بالمفهوم هو المذهب المختار لقوة أدلته، وعدم ما يدل على القول به فلا يكون في الكلام حكم شرعي في المسكوت عنه، وإنما هو على الأصل فإذا كان الحكم منفيًّا عنه كان مستفاداً من بقائه على الأصل لا من دليل شرعي وإذا وجد دليل آخر يثبت في المفهوم حكمًا يوافق المنطوق لم يكن معارضًا للدليل الأول لأنه لم يفد حكمًا في المفهوم.

درجات المفاهيم[1]:

توهم النفي من الإثبات على ثمان مراتب:

(١) مفهوم اللقب، وهذا أجمعوا على عدم الاحتجاج به إلا مَن شذ.

(٢) مفهوم الاسم المشتق الدال على جنس نحو: لا تبيعوا الطعام بالطعام وهذا ملحق بالأول؛ لأن الطعام لقب لجنسه وإن كان مشتقًّا مما يطعم.

(٣) مفهوم الأوصاف التي تطرأ وتزول كقوله «**السائمة تجب فيها الزكاة**» فلأجل أن السوم يطرأ ويزول ربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص وإذا لم يجد حمله على انتفاء الحكم وهذا غلط منشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص.

---

(١) انظر: «تفسير النصوص» للدكتور محمد أديب صالح (١/ ٦٨٩) وما بعدها.

(٤) مفهوم الاسم العام قد ذكرت بعده الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان كما لو قال: «**في الغنم السائمة زكاة**»[١] . «**ومن باع نخلا مؤبرة فثمرتها للبائع**»[٢] ، فيقول الذهن: لو كان الحكم عامًّا في كل غنم وفي كل نخل لما أنشأ بعدهما استدراكًا، والصحيح أن مجرد هذا التخصيص من غير قرينة لا مفهوم له، فيرجع حاصل الكلام إلى طلب سبب الاستدراك ويجوز أن يكون له سبب آخر سوى التخصيص بالحكم.

(٥) مفهوم الشرط، وقد احتج به بعض من نفى الاحتجاج بالمفهوم والصحيح عدمه على قياس ما سبق من الأنواع لأن الشرط يدل على ثبوت الحكم عند الشرط فقط، فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط، أما أن يدل على عدمه عند العدم فلا. وفرق بين ألا يدل على الوجود فيبقى على ما كان قبل الذكر، وبين أن يدل على النفي فيتغير عما كان، والدليل عليه أنه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين.

(٦) مفهوم الغاية نحو: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾ [البقرة: ٢٢٢] ﴿**فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ**﴾ [البقرة: ٢٣٠] .

وقد أنكر هذا الحنفية وبعض المنكرين للمفهوم وقالوا هو نطق بما قبل الغاية سكوت عما بعدها فيبقى على ما كان قبل النطق.

والقاضي أبو بكر وهو من منكري المفاهيم يقر بمفهوم الغاية لأن قوله: ﴿**حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾ و ﴿**حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ**﴾ ليس كلامًا مستقلاً فإن لم يتعلق بقوله: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ**﴾ وقوله: ﴿**فَلَا تَحِلُّ لَهُ**﴾ كان لغواً من الكلام، وإنما صح لما فيه من إضمار وهو قوله: ﴿**حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾ فاقربوهن، و﴿**حَتَّىٰ تَنكِحَ**﴾ فتحل، ولهذا يقبح الاستفهام إذا قال: لا تعط زيداً حتى يقوم، فلو قال المخاطب هل أعطيه إذا قام لم يحسن، إذ معناه أعطه إذا قام لأن الغاية نهاية ونهاية الشيء مقطعه فإن لم يكن مقطع لم تكن نهاية.

---

(١) تقدم قريبًا.

(٢) أخرجه البخاري [٢٣٧٩]، ومسلم [١٥٤٣].

وفي هذا نظر فإنه يحتمل أن يقال : كل ما له ابتداء فغايته مقطع لبدايته فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية فيكون الإثبات مقصوراً أو ممدوداً إلى الغاية ، ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية .

(٧) مفهوم الحصر بـ (إنما) نحو : إنما الماء من الماء[١] ، **«وإنما الشفعة فيما لم يقسم»**[٢] ، **«وإنما الولاء لمن أعتق»**[٣] ، **«وإنما الربا في النسيئة»**[٤] .

وهذا قد أصر الحنفية وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره ، وقالوا إنه إثبات فقط ولا يدل على الحصر ، فمعنى إنما زيد قائم مساو لـ(إن زيداً قائم) ، والظاهر خلاف قولهم ، ورجح ابن الهمام أن النفي عن المسكوت عنه مستفاد من المنطوق لا من المفهوم ، وقال : إن الحنفية تكرر منهم نسبة الحصر إلى (إنما)واستدل على إفادتها الحصر وأنها للنفي عن غير المذكور منطوقًا بأنه يفهم من (إنما) مجموع الإثبات والنفي فكان موضوعًا لذلك المجموع لأن الأصل في الفهم تبعيته للوضع[٥] .

ومثل الحصر **بـ(إنما) الحصر بـ (اللام)** الاستغراقية الداخلة على أحد جزأي الجملة والآخر أخص نحو : **«الأعمال بالنيات»**[٦] ، و**«الشفعة فيما لم يقسم»**[٧] **« وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»**[٨] ، **« والبينة على من ادعى واليمين على من أنكر»** ، أما إذا كان أحد الجزأين علمًا والثاني صفة مُعرَّفة بالإضافة فلا يفيد الحصر إلا إذا قدم نحو : صديقي زيد أما عكسه فلا يفيد .

---

(١) تقدم تخريجه. (٢) أخرجه البخاري [٢٤٩٥].

(٣) أخرجه البخاري [٢١٦٨، ٢١٦٩]، ومسلم [١٥٠٤].

(٤) أخرجه مسلم [١٥٩٦].

(٥) قد أفضتُ ـ بعون الله ـ في بيان هذه المسألة في تعليقي على رسالة «الكلام على قوله تعالى» إنما يخشى الله من عباده العلماء» لابن رجب (ص/ ١٧) وما بعده . دار ابن رجب .

(٦) تقدم تخريجه. (٧) تقدم تخريجه.

(٨) **صحيح**: أخرجه أحمد (١/ ١٢٣)، وأبو داود [٦١ ، ٦١٨]، والترمذي [٣]، وابن ماجه [١٧٥].

(٨) مفهوم النفي والإثبات نحو: لا عالم إلا زيد، وهذا قد أنكره غلاة منكري المفهوم فقالوا: إن الكلام نفي لا إثبات فيه فما خرج بقوله إلا معناه لم يدخل في الكلام فصار الكلام مقصوراً على الباقي وهذا ظاهر البطلان لأن الكلام صريح في النفي والإثبات مقطوع بفهمه منه فلا معنى للتشكيك فيه.

التقسيم الثاني[١]:

ينقسم اللفظ باعتبار ظهور دلالته على المعنى إلى أربعة أقسام:

(١) النص وهو اللفظ الذي ظهرت دلالته على المعنى الذي سيق له مع احتمال التخصيص إن كان عامًا والتأويل إن كان خاصًا.

(٢) الظاهر وهو اللفظ الذي ظهرت دلالتـه على المعنى الذي لم يسق له واحتمل غيره احتمالاً مرجوحًا[٢].

(٣) المفسر وهو اللفظ الذي ظهرت دلالته على معناه الوضعي مع احتمال النسخ وحده[٣].

(٤) المحكم وهو اللفظ الذي ظهرت دلالتـه على معناه الوضعي بدون احتمال شيء.

وبهذا التفسير تكون الأقسام المذكورة متباينة لأن كل قيد في أحدها يضاد ما في الآخر.

---

(١) وهو تقسيم الأحناف انظر: «أصول السرخسي» (١/ ١٦٣) و«كشف الأسرار» (١/ ٧٢).

(٢) جعل المصنف ـ رحمه الله ـ الفرق بين النص والظاهر هو ظهور الدلالة مع سوق الحكم لها في النص وظهورها مع عدم سوق الحكم لها في الظاهر وهذا هو مذهب متأخري الأحناف وسار عليه جل المصنفين المعاصرين.

غير أن متقدمي الأحناف كالبزدوي و السرخسي لم يجعلوا مجرد السوق هو الفرق وإنما جعلوا الفرق هو وجود القرينة اللفظية الدالة على أن غرض المتكلم هو حكم النص وبمراجعة المصادر التي ذكرت في التعليق السابق يتضح الأمر وانظر: «التلويح على التوضيح» (١/ ١٢٤).

(٣) كقول الله تعالى: «وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين»

فلفظ المشركين وإن كان يحتمل التخصيص بفئة دون أخرى إلا أن كلمة (كافة) تلغي هذا الاحتمال تمامًا. ومثله قوله تعالى: «فسجد الملائكة كلهم أجمعون».

ولا يمتنع اجتماع الظاهر والنص في لفظ بالنسبة إلىٰ السوق وعدمه، وقد ينفرد النص ولكن الظاهر لا ينفرد أبدًا؛ لأن كل لفظ لابد له من معنىٰ سيق له.

اصطلاح الشافعية (١) :

قسم الشافعية اللفظ إلىٰ ظاهر ونص.

فالظاهر عندهم هو اللفظ الذي له دلالة ظنية راجحة نشأت عن وضع أو عرف فإن صرف عن هذا المعنىٰ الظاهر، فأريد به المعنىٰ المرجوح لقرينة فهو المؤول.

والنص ما دل علىٰ معنىٰ بدون أن يحتمل معنىٰ آخر.

وعرفه في «المحصول» بأنه اللفظ الذي لا يتطرق إليه احتمال (٢) .

والمحكم أعم من الظاهر والنص، فيصدق علىٰ كل منهما ولا ينافي التأويل فهو عندهم ما استقام نظمه للإفادة ولو بتأويل.

وقسم الشافعية التأويل إلىٰ بعيد وقريب، ومتعذر غير مقبول، وهو ما لا يحتمله اللفظ بناء علىٰ أن المراد بالتأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر، وذكروا من التأويلات البعيدة وجوهًا استدركوها علىٰ الحنفية.

ونحن نذكر هذه المسائل وما أجاب به الحنفية عن استدراك الشافعية تنبيهًا للذهن إلىٰ كيفية الاستنباط:

(١) مذهب الحنفية أن الرجل إذا أسلم وعنده أكثر من أربع نسوة أنه إن كان تزوجهن بعقد واحد فعليه أن يبتدئ نكاح أربع منهن ويفارق سائرهن، وإن كان تزوجهن بعقود استبقىٰ الأربع الأول وفارق سائرهن. ومذهب الشافعية أن له اختيار أربع منهن مطلقًا، واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام لغيلان الثقفي الذي أسلم وعنده عشرة نسوة «**أمسك عليك أربعًا وفارق سائرهن**» (٣) .

---

(١) أما الشافعي ـ عليه رحمة الله ـ فلم يفرق بين الظاهر والنص، بل أطلق النص علىٰ ما يحتمل وما لا يحتمل وقابل بين النص والمجمل وعمومًا فتصرفاته رحمه الله تدل علىٰ عدم مراعاته للفرق بينهما. انظر: «الرسالة» (٢١ ـ ٢٢، ٩١)، و«المعتمد» (١/ ٣١٩) و«المستصفىٰ» (١/ ٣٨٤).

(٢) «المحصول» (٣/ ٣/ ٢٨٥).

(٣) **ضعيف**: أخرجه أحمد (٢/ ١٤)، والترمذي (١١٣١)، وابن ماجه [١٩٥٣] قال الإمام أحمد: «والعمل عليه» انظر: «شرح علل الترمذي لابن رجب» (١/ ١٩٣).

فقال الحنفية: إن المراد بقوله «أمسك» ابتدئ أو استَبِق الأُوَل.

قال الشافعية: إنه يبعد أن يخاطب بمثل هذا حديث عهد بالإسلام من غير بيان. والظاهر من الإمساك الاستدامة دون الاستئناف.

(٢) وهي كالأولى فيمن أسلم على أختين قال له عليه الصلاة والسلام: «**أمسك أيتهما شئت**» فأوّله الحنفية كالأولى والتأويل هنا أبعد لما فيه من التصريح بقوله: «**أيتهما شئت**».

وابن الهمام وافق على بُعْد التأويل هنا وقال: إن الأَوْجهَ رأي مُحمد بن الحسن، ومالك، والشافعي، وأحمد، وهو أنه في الأولى يختار أربعًا شاء منهن وفي الثانية يختار أي الأختين شاء.

(٣) مذهب الحنفية أنه يجوز في الكفارة: أن يطعم واحدًا ستين يومًا، كما يجوز أن يطعم ستين مسكينًا يومًا.

وقال الشافعية: لا يجوز إلا أن يطعم ستين مسكينًا مستدلين بظاهر قوله تعالى: ﴿**فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا**﴾ [المجادلة: ٤] وأوله الحنفية بأن المراد به إطعام طعام ستين مسكينًا، وحاجة واحد في ستين يومًا حاجة ستين مسكينًا في يوم.

وهذا التأويل بعيد لما فيه من اعتبار ما لم يذكر وهو المضاف وإلغاء ما ذكر من عدد المساكين.

وقد وافق ابن الهمام[١] سائر الأئمة في هذه المسألة أيضًا لضعف التأويل.

(٤) مذهب الحنفية: أنه يجوز أن يخرج في زكاة أربعين شاة قيمة الشاة.

ومذهب الشافعية وجوب الشاة عينًا، ولا تجزئ القيمة. مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام: «**في كل أربعين شاة شاة**»[٢] وأوله الحنفية بأن المراد به مالية الشاة لأن المقصود دفع الحاجة، والحاجة إلى ماليتها كالحاجة إليها. وقال الشافعية: إن هذا تأويل بعيد لأنه يلزم منه ألا تجب الشاة نفسها لأن الواجب ماليتها ومتى لم تجب لا تجزئ، وكل معنى استنبط من حكم فأبطله باطل.

---

(١) «تيسير التحرير» (١/ ١٤٥).

(٢) أخرجه البخاري [١٤٥٤].

قال الحنفية: إن الذي دعانا إلى هذا التأويل معنى ونص:

أما المعنى فللعلم بأن الأمر بالدفع إلى الفقراء إيصال لرزقهم الذي وعدهم الله به، والرزق متعدد من طعام، وشراب، وكسوة، فقد وعدهم الله أصنافًا من الرزق وأمر من عنده من ماله صنف واحد أن يؤدي موعود الله فكان ذلك إذنًا بإعطاء القيم ضرورة، وحينئذ لم تبطل الشاة وإنما بطل تعينها، ومعنى ذلك بطلان عدم إجزاء غيرها وصارت محلاً للدفع هي وقيمتها فالتعليل وسع المحل للحكم ولم يبطل المنصوص عليه وليس التعليل إلا لتوسعة المحل. وأما النص فلما روي عن معاذ أنه قال: (**ائتوني بخميس أو لبيس مكان الشعير والذرة أهون عليكم**) (١)، وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة. والخميس: ثوب طوله خمسة أذرع، واللبيس: ما يلبس من الثياب.

فظهر أن ذكر الشاة كان لتقدير المالية ولأنه أخف على أرباب المواشي لا لتعين الشاة.

(٥) مذهب الحنفية أنه يجوز للحرة البالغة أن تلي نكاح نفسها من غير إذن وليها.

ومذهب الشافعية أنه لا يجوز مستدلين بقوله عليه السلام: «**أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل**» (٢).

وقال الحنفية: إنه محمول على الصغيرة والأمة والمكاتبة، أو أن باطل معناه يئول إلى البطلان غالبًا لاعتراض الولي، وهذا تأويل بعيد لأنه يجوز أن يكون قصد النبي ﷺ منع استقلالها بما لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به.

وأجاب الحنفية بأنهم إنما خالفوا ظاهر الحديث لضعفه، فإن سليمان بن موسى رواه عن الزهري ولما سئل الزهري عنه لم يعرفه، ومثل هذا في عرف المتكلمين إنكار للرواية لا شك فيها. خصوصًا وقد عارضه ما هو أصح منه.

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه البخاري تعليقًا كما في «الفتح» (٣/ ٣٦٥) من رواية طاوس عن معاذ وهذا إسناد منقطع وبه أعله الحافظ ابن حجر.

(٢) **حسن لشواهد**. أخرجه أحمد (٦/ ٤٧، ١٦٥، ١٦٦) وأبو داود [٢٠٨٣، ٢٠٨٤]، والترمذي [١١٠٤] وابن ماجه [١٨٧٩] وفيه سليمان بن موسى لين الحديث وللحديث شواهد كثيرة إلا أن يقال إنه ليس فيها التصريح بالبطلان فيظل الحديث على ضعفه ولقائل هذا وجه قوي.

وهو ما رواه مسلم في قوله عليه السلام: «**الأيم أحق بنفسها من وليها**»(١) والأيم هي من لا زوج لها بكراً أو ثيبًا وليس للولي حق في نفسها سوى تزويجها فجعلها أحق بالتزويج منه، فالحديث الأول دائر بين أن يحمل فيه باطل على أنه يئول إلى البطلان أو يترك العمل به للمعارض الراجح. وأما الحمل على الأمة الصغيرة والمجنونة فإنما هو في حديث «**لا نكاح إلا بولي**»(٢) أي من له ولاية وهي نفاذ القول، فيخرج نكاح العبد والأمة والمجنونة والمعتوهة والصغيرة إذ لا ولاية لهم، ويدخل نكاح الحرة العاقلة البالغة لأن لها ولاية وإذا دل الحديث الصحيح وهو «**الأيم أحق بنفسها**» على صحة مباشرة الأيم النكاح لزم كون لا نكاح إلا بولي لإخراج الأمة والعبد والصغيرة والمعتوهة والمجنونة، وغاية ما فيه أنه تخصيص لعام، وليس هو من الاحتمالات البعيدة وقد ألجأ إليه الدليل فتعين.

هذا ما قالوه ولا يخلو عن بعد في التأويل فإن قوله: «**الأيم أحق بنفسها**» يحتمل أن يكون في اختيار الأزواج حيث يكون رأيها فيه هو الرأي المعتبر، ويحتمل أن يكون في مباشرة العقد بنفسها، ويحتمل كليهما.

والحديث الثاني نفي اعتبار النكاح بدون الولي وهو يحتمل بدون مباشرته أو بدون إذنه والحديث الأول الذي احتج به الشافعية يرجح الاحتمال الثاني وهو أن المراد الإذن فتكون نتيجة الأحاديث الثلاثة أن المرأة لها الحق في اختيار زوجها ثم يلزم مصادقة الولي أي إذنه، ثم تكون المباشرة منها أو منه، وليس له الحق أن يختار لها الزوج بدون رضاها، ومعنى أحقيتها أنه إذا امتنع من تزويجها من تختاره من الأكفاء رفعت الأمر إلى القاضي ليقوم هو بتزويجها بما له من الولاية العامة فيحل محل الولي الخاص لعضله، والقاضي هو الذي يمكنه إثبات العضل وكفاءة الزوج المختار.

---

(١) أخرجه مسلم [١٤٢١].

(٢) **صحيح**: أخرجه أحمد (٤/ ٣٩٤، ٤١٣، ٤١٨)، وأبو داود [٢٠٨٥] والترمذي [١١٠٣] وابن ماجه [١٨٨١].

وإنما قلنا: تباشره هي أو الولي لأنه لا معنىٰ لترجيح أحد المعنيين علىٰ الآخر في قوله: «**أحق بنفسها**»، فهي أحق في اختيار الزوج وفي المباشرة؛ لأنه لم يقم دليل صحيح علىٰ منع مباشرتها العقد بنفسها كما بينا. ولا يخالف هذا مذهب الحنفية إلا في ضرورة المصادقة من الولي علىٰ الزواج قبل حصوله فإنهم لا يوجبونه ولكنهم يثبتون له حق المعارضة لحقه في كفاءة الزوج.

ويبقىٰ الكلام بعد ذلك في تفسير الأيم ما هي؟

ففسرها الحنفية بمن لا زوج لها بكرًا كانت أو ثيبًا.

وفسرها غيرهم بمن فقدت زوجها بموت أو طلاق بعد الدخول حتىٰ كان من مذهبهم ثبوت الحق للولي وهو الأب أو الجد عند الشافعي، أو الأب فقط - عند مالك - أن يجبر البكر البالغة علىٰ النكاح، وإنما فسروها بذلك لما في الحديث من مقابلتها بالبكر حيث قال: «**والبكر تستأمر في نفسها**» ولا يستأمر إلا من له رأي وهي البالغة فكان وليها أحق بنفسها منها، ومعنىٰ ذلك أنه هو الذي يختار لها الزوج ويكون رأيه فيه هو الرأي المعتبر وليس من الواجب عليه إلا استئمارها.

(٦) مذهب الحنفية أنه لا يجب تبييت النية من الليل في صيام رمضان ولا في النذر المعين وقته بل تصح النية قبل الزوال، ويجب ذلك في قضاء رمضان، وفي النذر المطلق عن وقت.

ومذهب الشافعية وجوبه في الجميع، مستدلين بحديث «**لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل**»[1] فحمله الحنفية علىٰ القضاء، والنذر المطلق، فخصصوا عمومه من غير مقتض.

---

(١) **الصواب فيه الوقف.**

أخرجه أبو داود [٢٤٥٤]، والترمذي [٧٣٠]، والنسائي (٤/ ١٩٦، ١٩٧) وابن ماجه [١٧٠٠]، والبخاري في «التاريخ الأوسط» (١/ ١٦٠) من طريق الزهري عن سالم (والبعض يجعله عن حمزة) عن أبيه عبد الله بن عمر عن حفصة موقوفًا.

هكذا رواه الثقات الأثبات من أصحاب الزهري.

مالك، وعقيل، ومعمر وابن عيينه، ويونس، وإسحاق بن راشد، والزبيدي وغيرهم.

وخالفهم جماعة عن الزهري لا يساوون أصحاب الزهري حفظًا وإتقانًا فرووه مرفوعًا. =

أجاب الحنفية بوجود معارض العموم في النفل حيث ثبت أن رسول الله ﷺ نوىٰ صومًا في أول النهار قبل الزوال[١] . وفي الواجب المعين حيث ثبت أن رسول الله ﷺ قال لرجل من أسلم : «**أذن في الناس إن من كان أكل فلا يأكل بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء**»[٢] فإن قوله «**من لم يكن أكل فليصم**» يراد به الصوم الشرعي المعتبر بدلالة قوله في القسيم «**ومن كان أكل فلا يأكل بقية يومه**» ولو اتحد حكم الأكل وغيره في عدم الاعتبار لقال لا يأكل أحد . ويوم عاشوراء واجب معين فمثله رمضان والنذر المعين يجمعها كلها تعيين الوقت فلم يبق تحت الحديث إلا الواجب غير المعين وقته وهو القضاء والنذر المطلق والكفارات .

وقد قال الشافعية بصحة صوم النفل إذا نواه نهاراً عملاً بالمخصص الأول وتركوا المخصص الثاني من غير حجة تدفعه .

(٧) مذهب الحنفية أن سهم ذوي القربىٰ من الغنائم يوزع علىٰ الفقراء منهم لأن المقصود سد خلة المحتاج ولا حاجة مع الغنىٰ ،

ورأي الشافعية أنهم يستحقونه جميعًا غنيهم وفقيرهم للعموم في قوله تعالىٰ : ﴿**ذَوِي الْقُرْبَىٰ**﴾ [البقرة: ١٧٧] لظهور أن القرابة تجعل سببًا للاستحقاق مع الغنىٰ تشريفًا للنبي ﷺ .

وأجاب الحنفية بأنهم إنما خصصوا العموم لقوله عليه الصلاة والسلام : «**يا بني هاشم إن الله كره لكم أوساخ الناس وعوضكم عنها بخمس الخمس**»[٣] . والمعوض عنه وهو الزكاة إنما هو للفقير فكذا العوض .

= والصواب الوقف وهو الذي رجحه البخاري «العلل الكبير» للترمذي (ص/ ١١٨)، وأبو حاتم «العلل» (١/ ٢٢٥)، والنسائي وأبو داود والترمذي في سننهم .

وانظر بحثًا إضافيا في هذا الحديث ضمنه أخونا الفاضل أسامة بن عبد العزيز كتابه «صيام التطوع» ومنه لخصت ما تقدم .

(١) أخرجه مسلم [١١٥٤] . (٢) أخرجه البخاري [٢٠٠٧] .

(٣) الثابت في هذا الباب ما أخرجه مسلم [١٠٧٢] واللفظ الذي أورده المصنف قال عنه الزيلعي في «نصب الراية» (٢/ ٤٠٣) غريب .

وهو في اصطلاحه بمعنىٰ : لا أصل له .

(٨) مذهب الحنفية أنه يجوز إعطاء الزكاة لشخص واحد من أيّ صنف من الأصناف المذكورة في آية: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [التوبة: ٦٠].

وقال الشافعية: لابد من توزيعها على الأصناف الثمانية بحيث يعطى كل منهم.

وأقل الجمع ثلاثة فما فوقها لأن اللام للاستحقاق وكان مقتضى اللام استغراق جميع أفراد الأصناف، ولما كان ذلك متعذرًا حمل على الجمع فيلزم الإعطاء لأقله من كل صنف.

وأجاب الحنفية بأن سياق الآيات يدل على أن المقصود بيان المصارف وذلك أنه سبحانه قال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾ [التوبة: ٥٨] فأراد أن يدفع لمزهم الرسول ورضاهم عنه إذا أعطوا وغضبهم إذا سخطوا ببيان من يستحق الصدقة من الناس وكونه للتمليك والمملك غير معين بعيد ينبو عنه العقل والشرع وإنما المستحق هو الله تعالى وأمر بصرف ما يستحقه إلى من كان من هذه الأصناف، فإن كانوا بهذا القدر من الأمر مستحقين فبلا ملك. والاستغراق غير مراد إجماعًا فتبقى اللام على الجنسية ويكون معنى الآية يستحق الصدقات هذه الأجناس، فإذا دفع إلى من تحقق فيه الجنس واحدًا أو أكثر من صنف أو أكثر فقد أدى ما عليه.

وقد ثبت عن رسول الله ﷺ أنه وزع صدقات ولم يعم الأجناس، وكذلك فعل الخلفاء من بعده فلا يلزم أن كل صدقة تعطى لجميع أفراد الأصناف ولا لأقل الجمع من كل صنف والله أعلم.

التقسيم الثالث[1]:

ينقسم اللفظ باعتبار الخفاء إلى أربعة أقسام:

---

(١) انظر: «أصول السرخسي» (١/ ١٧٦)، و«كشف الأسرار» (١/ ٨٣)، و«فواتح الرحموت» (٢/ ١٨)، «وتيسير التحرير» (١/ ١٥٦).

الأول: الخفي وهو ما خفي مدلوله بعارض غير الصيغة، ويكون ذلك إذا وضع لفظ لمفهوم ثم يعرض لجزئي يرىٰ ببادئ الرأي أنه من أفراده عارض يخفىٰ به كونه منها.

مثال ذلك السارق عرف شرعًا في الآخذ نصابًا خفية من حرز مثله، فإذا نظرنا إلىٰ النباش والطرار نرىٰ ببادئ الرأي أنهما من أفراده لأنهما أخذا المال خفية من حرز مثله ولكن عرض لهما عارض يخفي كونهما من أفراد السارق وهو اختصاص كل منهما باسم فيتوقف في اعتبارهما إلىٰ قليل تأمل يتبين منه أن الطرار اختص باسم لزيادته في المعنىٰ الذي به سمي السارق سارقًا لأنه يسارق الأعين المتيقظة فيثبت له الحد لدلالة النص لا بالقياس؛ لأن الحدود لا تثبت بالقياس. وأن النباش اختص باسم لنقصه في المعنىٰ الذي به سمي السارق سارقًا لأن المال الذي يأخذه لا تجري فيه الرغبة والضنة بل ينفر منه كل من علم أنه كفن ميت مع عدم مملوكيته لأحد فلا يحد السارق حد السرقة عند أبي يوسف ومحمد.

الثاني: المشكل وهو ما خفي مدلوله لتعدد المعاني التي يستعمل فيها مع العلم بأن اللفظ مشترك فيها أو هو فيها مجاز.

مثال ذلك: (أنىٰ) من قوله تعالىٰ: ﴿**فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ**﴾[البقرة: ٢٢٣] فإنها تستعمل بمعنىٰ أين وبمعنىٰ كيف؛ فاشتبه المراد علىٰ السامع ويزول الاشتباه في المشكل بالتأمل، وبه يتبين أن المراد هنا المعنىٰ الثاني بقرينة قوله: ﴿**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ**﴾ [البقرة: ٢٢٣] ودلالة تحريم الكتاب للقربان في الأذىٰ وهو قدر الحيض.

الثالث: المجمل وهو ما خفي المراد منه لتعدد معانيه ولا يعرف إلا ببيان كالمشترك الذي تعذر ترجيح أحد معانيه، وكالذي أبهم المتكلم مراده منه لوضعه لغير ما عرف أنه موضوع له في أصل اللغة كالأسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا.

الرابع: المتشابه وهو ما خفي المراد منه بحيث لا ترجىٰ معرفته في الدنيا لأحد أو لا ترجىٰ إلا للراسخين في العلم حسبما يجيء كالصفات التي ورد بها القرآن

لله تعالىٰ نحو: اليد، والوجه، والعين. وكالأفعال نحو: النزول. وكالحروف في أوائل السور[1] .

وبهذا يتبين أن الإشكال والإجمال والتشابه دائرة مع الاستعمال لا علىٰ مجرد الوضع اللغوي كالمشترك اللفظي فإنه يدور مع تعدد الوضع وحده، أما الخفاء فإنه يدور مع عروض التسمية لأحد أفراد مفهوم.

وإذا بين المجمل بيانًا شافيًا بقطعي فهو مفسر، وبظني فهو مؤول، وإن كان البيان غير شاف خرج المجمل من الإجمال إلىٰ الإشكال فيجوز حينئذ طلب بيانه من غير المتكلم لأن بيان المشكل يكفي فيه الاجتهاد.

تحقيق في التشابه[2] :

لا نزاع في أن التشابه واقع في الأدلة ونريد إتباع ذلك بمسائل فيه وإقامة البرهان عليها.

---

(١) ولا يخفىٰ عليك - إن شاء الله - أن جعل نصوص الصفات من المتشابه هي طريقة المفوضة، وطريقة السلف هي: إثبات المعنىٰ المعلوم مع نفي العلم بالكيفية وسيأتيك بيان ذلك عما قريب.

(٢) وما أسماه المصنف - رحمه الله - (تحقيقًا في المتشابه) هو عند أهل السنة والجماعة هو مذهب باطل مردود مرذول.

وتقرير مذهب المصنف ومن نحا نحوه أو نحا نحوهم لا يخرج في مجمله عن طريقتين:

الأولىٰ: قولهم إن في القرآن آيات مشتبهات لا سبيل لنا إلىٰ العلم بها وقد تفرد بعلمها الله عز وجل، فلا سبيل لأحد من الأمة إلىٰ علمها ويستدلون علىٰ ذلك بقول الله عز وجل: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران: ٧].

علىٰ قراءة الوقف، ثم هؤلاء بعد ذلك يدخلون آيات الصفات في هذا المعنىٰ فيقولون: لا سبيل لأحد من الأمة إلىٰ علمها فتفوض علمها إلىٰ الله تعالىٰ.

ثم يزيدون علىٰ ذلك فينسبون مذهبهم إلىٰ الصحابة والتابعين وعامة السلف.

[انظر: «أساس التقديس» للرازي (ص/ ٢٤٠)، و«البرهان في علوم القرآن» للزركشي (٢/ ٧٦ - ٨٩)، و «الإتقان» للسيوطي (٣/ ١٢، ٢١، ٣٢)، و«أقاويل الثقات» لمرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي (ص/ ٥٥، ٥٩، ٩٥ - ٩٧).].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أنه لايجوز أن يكون الله أنزل كلامًا لا معنىٰ له، ولا يجوز أن يكون الرسول وجميع الأمة لا يعلمون معناه كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين، وهذا القول =

. . . .

= يجب القطع بأنه خطأ سواء مع هذا تأويل القرآن لا يعلمه الراسخون، أم كان للتأويل معنيان يعلمون أحدهما ولا يعلمون الآخر، وإذا دار الأمر بين القول بأن الرسول كان لا يعلم معنى المتشابه من القرآن، وبين أن يقال الراسخون في العلم، يعلمون كان هذا الإثبات خيراً من ذلك النفي، فإن معنى الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف، على أن جميع القرآن مما يمكن علمه وفهمه وتدبره، وهذا مما يجب القطع به، وليس معنا دليل قاطع على أن الراسخين في العلم لايعلمون تفسير المتشابه، فإن السلف قد قال كثير منهم إنهم يعلمون تأويله، منهم مجاهد مع جلالة قدره والربيع بن أنس ومحمد ابن جعفر بن الزبير ونقلوا ذلك عن ابن عباس أنه قال: (أنا من الراسخين الذي يعلمون تأويله) وقول أحمد فيما كتبه في (الرد على الزنادقة والجهمية)، فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله وأن المذموم تأويله على غير تأويله وأما تفسيره المطابق لمعناه فهذا محمود ليس بمذموم وهذا يقتضي أن الراسخين في العلم يعلمون التأويل الصحيح للمتشابه عنده وهو التفسير في لغة السلف ولهذا لم يقل أحمد ولا غيره من السلف: إن في القرآن آيات لا يعرف الرسول ولا غيره معناها بل لا يتلون لفظًا لا يعرفون معناه» ا. هـ.

«تفسير سورة الإخلاص» «مجموع الفتاوى» (١٧/ ٣٩٠ـ٣٩١).

وانظر: «نقض التأسيس» ـ مخطوط ـ (٢/ ٢٤٩ـ٢٥٠) نقلاً عن «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (ص/ ١١٣٥)، و«تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة (ص/ ٩٨)، و«مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٧٠ـ ٣١٣)، و(١٧/ ٣٨١ـ٤٤٣).

والطريقة الثانية: يقولون فيها: بأن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، ثم يفسرون التأويل هنا بأنه: «صرف اللفظ من ا لاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح» ثم يسلطون كل ذلك على آيات الصفات فينتج عن ذلك ما تعلمُ وأعلم من تحريف وتعطيل ألبسوه ثوب التأويل وأجملوا ليُلبسّوا والله المستعان.

انظر: «متشابه القرآن» لعبد الجبار الهمذاني المعتزلي (ص/ ٥)، و«الشامل» لإمام الحرمين (ص/ ٥٥٠ـ ٥٥٣)، و «أساس التقديس» (ص/ ١٨٢).

وخلاصة ردود شيخ الإسلام عليها كما يلي:

أ ـ أما الآية فقد بين أن فيها قراءتين مشهورتين، قال: «ونحن نسلم قراءة من قرأ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ﴾، لكن من أين لهم أن التأويل الذي لايعلمه إلا الله هو المعنى الذي عني به المتكلم، وهو مدلول اللفظ الذي قصد المخاطب إفهام المخاطب إياه. وهوسبحانه وتعالى لم يقل وما يعلم معناه إلا الله، ولا قال وما يعلم تفسيره إلا الله، ولا قال وما يعلم مدلوله ومفهومه إلا الله، ولا ما دل عليه إلا الله. قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ﴾ ولفظ التأويل له في القرآن معنى، وفي عرف كثير من السلف وأهل التفسير معنى، وفي اصطلاح كثير من المتأخرين له معنى، وبسبب تعدد الاصطلاحات والأوضاع فيه حصل =

(١) التشابه في الأدلة قليل.

والبرهان على ذلك النص الصريح فقد قال القرآن عن المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[آل عمران: ٧] وأم الشيء معظمه، كما قالوا: أم الطريق بمعنى معظمه، وأم الدماغ بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه، وإذا كان كذلك

= اشتراك غلطه بسببه كثير من الناس في فهم القرآن وغيره»[أ]، وبعد كلام طويل حول التأويل وأنواعه قال: «وإذا عرف معنى لفظ التأويل ظهر فساد احتجاج هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ﴾ فإن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله ليس هو أن لا يفهم أحد من اللفظ، بل يفهمونه وإن كان تأويله لا يعلمه إلا الله»[ب]، ثم ذلك عددًا من أقوال السلف في الآية تبطل حجة هؤلاء ثم قال: «فابن إسحاق ذكر مثل ابن عباس والضحاك وغيرهم الذين يقولون بالقراءتين. يقولون: له تأويل لا يعلمه إلا الله، وتأويل يعلمه الراسخون، وكذلك عامة أهل العربية الذين قالوا ما يعلم تأويله إلا الله، كالفراء وأبي عبيد وثعلب وابن الأنباري، هم يتكلمون في متشابه القرآن كله وفي تفسيره [و]معناه. [و][ج] ليس في القرآن آية قالوا لا يعلم أحد تفسيرها ومعناها، فيجب أن يكون التأويل الذي اختص الله به عندهم غير ما تكلموا فيه من تفسير الآيات المتشابهة، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ﴾ قد[د]يقال فيه إن المنفي هو عموم السلب لا سلب العموم، أي وما يعلم جميع التأويل إلا الله، وأما بعضه فيعلمه الراسخون كما قال ابن عباس: «وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لايعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه فهو كاذب»[هـ]، فقول الجمهور هو القراءة الصحيحة، وهو أنه لا يعلم غير الله جميع التأويل، كقوله: «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ﴾ [المدثر: ٣١] أي مجموعهم، وإلا فكثير من الناس يعلم بعض جنود ربنا. وبكل حال تفسيره[و][و] معناه ليس داخلا في التأويل الذي اختص الله به سواء سمي تأويلاً أو لم يسم»[ي].

(أ) نقض التأسيس - مخطوط - (٢/ ٢٢٣ - ٢٢٤).

(ب) نقض التأسيس - مخطوط - (٢/ ٢٤٤ - ٢٤٥).

(ج) زيادة مني ليستقيم الكلام.

(د) في المخطوطة [وقد] ولعل الواو زائدة.

(هـ) أثر مشهور عن ابن عباس وأوله «التفسير على أربعة أوجه ...» رواه ابن جرير (١/ ٧٥) ورقمه (٧١)، وذكر ابن جرير أنه روى نحوه مرفوعا، لكن بسند فيه نظر، وساقه بعد الأثر السابق، وذكر ابن كثير في آخر مقدمة تفسيره (١، ١٨) - ط الشعب: أن ابن جرير قد بذلك أن فيه الكلبي وهو ضعيف، وانظر: تعليق شاكر على هذا الحديث في تفسير الطبري(١/ ٧٦).

(و) زيادة مني ليستقيم الكلام.

(ي) نقض التأسيس - مخطوط - (٢/ ٢٤٧). ا. هـ «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/ ١١١٣).

فقوله تعالىٰ: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[آل عمران: ٧] إنما يراد بها القليل، إن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس كثيراً، وعند ذلك لا يطلق علىٰ القرآن أنه بيان وهدىٰ. وكيف وقد سماه الله كذلك فقال: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى﴾ [آل عمران: ١٣٨] وقال: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وإنما أنزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، والملبس إنما هو إشكال وحيرة لا بيان وهدىٰ، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدىٰ، فدل علىٰ أنه ليس بكثير. ولولا أن الدليل أثبت أن في القرآن متشابهاً لم يصح القول به لكن ما جاء فيه من ذلك لم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته إذا لم يدركوا معناه يزيد علىٰ قدر الإيمان به.

وهذا إنما هو في المتشابه الحقيقي وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلىٰ فهم معناه ولا نصب لنا دليل علىٰ المراد منه، حتىٰ إذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ولا ما يدل علىٰ مقصوده ومغزاه ولا شك في أن هذا قليل لا كثير ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوىٰ مجرد الإيمان به.

وكذلك لا يقع في قواعد الدين الكلية وإنما يقع في الفروع الجزئية. والبرهان علىٰ ذلك الاستقراء الدال علىٰ أن الأمر كذلك أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة متشابهاً وهذا باطل.

وبيان الملازمة أن الفرع مبني علىٰ أصله يصح بصحته، ويفسد بفساده، ويتضح باتضاحه، ويخفىٰ بخفائه، وعلىٰ الجملة فكل وصف في الأصل مثبوت في الفرع إذ كل فرع فيه ما في الأصل وذلك يقتضي أن الفروع المبنية علىٰ الأصول المتشابهة متشابهة ومعلوم أن الأصول مرتبط بعضها ببعض في التفريع عليها فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه فيما ارتبط به من الأصول الأخرىٰ فلا يكون المحكم أم الكتاب، لكن ثبت أنه كذلك فدل علىٰ أن التشابه لا يكون في شيء من الأصول وهي القواعد الكلية سواء في ذلك ما كان في أصول الأعمال أم أصول الاعتقادات.

(٢) تأويل المتشابه:

تسليط التأويل على المتشابه لا يلزم، إذ قد تبين أنه لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به.

ولا يجوز على رأي؛ لأن الغرض أنه لم يقع بيانه بالقرآن الصريح أو الحديث الصحيح أو الإجماع القاطع فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسور على ما لا يعلم وهو غير جائز.

وأيضًا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا لهذه الأشياء ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقدوة، والآية تشير إلى ذلك وهي قوله تعالى:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧] ثم قال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

وقد ذهب جماعة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها رجوعًا إلى ما يفهم من أوضاع العرب في كلامها من جهة الاستعارة والكناية والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع تأنيسًا للطالبين وبناء على استبعاد الخطاب بما لا يفهم مع إمكان الوقف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] وهو أحد القولين للمفسرين وهي مسألة اجتهادية.

ولكن الصواب في ذلك ما كان عليه السلف [1].

وقد اعتاد الشافعية أن يتبعوا المجمل بجزئيات ينفون أنها منه:

(١) التحريم المضاف إلى الأعيان نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] ليس بمجمل بل هو ظاهر في معنى معين. ودليل ذلك الاستقراء من أدلة الشرع الجزئية فإنه يفيد أن ذلك إنما يراد منه تحريم الفعل المقصود منها حتى كأن ذلك المعنى هو الذي يتبادر إلى الفهم عرفًا من

---

(١) ولا تغتر بهذه النسبة فقد أعلمناك ما فيها.

قولك: حرمت الحرير يعني لبسه، و حرمت الخمر يعني شربه، فلا إجمال في مثل ذلك.

وقال قوم: إنه مجمل لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين، وليس يدري ما ذلك الفعل فيحرم من الميتة مسها أو أكلها، أو النظر إليها أو بيعها، أو الانتفاع بها، فهو مجمل لكثرة الأفعال وليس بعضها أولى من بعض.

وهذا كلام فاسد لأن عرف الاستعمال عين المراد كما يعينه الوضع فهذا الاستعمال حقيقة عرفية فيما قدمنا وهو تحريم الفعل المقصود من العين.

(٢) لا إجمال في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] لأنه إما أن يكون هناك عرف في مثل هذا الاستعمال يصحح إرادة البعض فيقضي وجوب المسح لبعض مطلق، وإما ألا يكون هناك عرف يصحح ذلك فيقتضي وجوب مسح مسمى الرأس وهو الكل، وعليهما لا إجمال.

وقد ادعى المالكية عدم العرف فأوجبوا الكل.

وادعى الشافعية وجوده فأوجبوا مسح البعض المطلق وثبوته في نحو قولهم:

مسحت يدي بالمنديل، فإنه لا يقتضي المسح بكله بل يقال إذا مسح بجزء منه والباء إذا استعملت مع الفعل اللازم كانت للتعدية وإذا استعملت مع المتعدي كانت للتبعيض لفهم ذلك من المثال المذكور والأصل في الاستعمال الحقيقة.

والجواب عن الأول أن الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف في مثله ما ذكروه بخلاف ما إذا دخلت الباء على غير الآلة نحو: مسحت وجهي وبوجهي حيث الباء صلة والجواب على الثاني أن استعمال الباء في التبعيض لم يصح.

وقال الحنفية: إن هذه الآية مجملة في المقدار، وبيان ذلك أن الباء إذا دخلت على الآلة تعدى الفعل إلى المحل فيستوعبه نحو: مسحت يدي بالمنديل فاليد كلها ممسوحة، وإذا دخلت على المحل تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها. وخصوص المحل هنا وهو الرأس لا يساوي آلة المسح وهي اليد، فلزم أن يكون المراد بعض المحل ومطلق التبعيض ليس بمراد وإلا كان يكفي مسح البعض

الحاصل مع غسل الوجه عند من لا يشترط الترتيب وهو منفي اتفاقًا فلزم كون التبعض مقداراً لا معين له فكان مجملاً في الكمية الخاصة وقيل إنه يعينه قدر الآلة وهي اليد وهي غالبًا ربع الرأس فلزم، فإذًا لا إجمال.

والخلاصة: أن المالكية ينفون الإجمال ويوجبون مسح الكل لأنه لا عرف في مثل هذا التعبير يوجب تبعيض الممسوح.

والشافعية ينفونه ويوجبون مسح البعض المطلق؛ لأن العرف في مثله ثابت بذلك.

والحنفية على القول الأخير ينفون الإجمال ويوجبون مسح البعض المعين بقدر آلة المسح وهو ربع الرأس، وعلى القول الأول يثبتون الإجمال في الكمية ثم يعينون المقدار ببيان النبي ﷺ وهو أنه كان يمسح على ناصيته والناصية ربع الرأس.

(٣) لا إجمال في نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**»[1] مما ينفي صفة والمراد لازم من لوازمه فإن الحديث نفى صفة وهي الخطأ والنسيان وليس نفي هذه الصفة مراداً قطعًا بدليل وجودهما وإنما المراد لازم النفي.

وقال بعض الأصوليين مجمل.

استدل الجمهور بأن العرف في مثل هذا التعبير قبل مجيء الشرع رفع المؤاخذة والعقوبة قطعًا فهو واضح في ذلك فلا إجمال.

وقد يقال كان يجب أن يسقط عنه الضمان إذا أتلف مال الغير لأنه داخل في عموم العقاب وقد رفع ولكنه لا يسقط بالاتفاق.

والجواب أن الضمان ليس بعقوبة لأن المفهوم من العقوبة ما يقصد به التعويض على المتلف ولذلك وجب الضمان على الصبي وليس من أهل العقوبة.

قال الذين ادعوا الإجمال لابد في مثل هذا التعبير من إضمار فعل يتعلق به الرفع والأفعال متعددة ولا مرجح.

والجواب أنه متضح عرفًا بما بينا.

---

(١) حسن لشواهده وتقدم تخريجه.

(٤) لا إجمال فيما ينفى من الأفعال والمراد نفي صفاتها نحو **«لا صلاة إلا بطهور»** **«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»** **«لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل»** **«لا نكاح إلا بولي»** والدليل على عدم الإجمال أنه إن ثبت أن الصحة جزء من مفهوم الاسم الشرعي ولا عرف للشارع يصرف عنه كان الكلام على ظاهره في نفي وجود المسمى وإن لم يثبت أن الصحة جزء من المفهوم بل كان الاسم يطلق في لسان الشرع على الصحيح وغيره ثبت فيه عرف لغوي وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى، نحو: لا علم إلا ما نفع، ولا كلام إلا ما أفاد، تعين فلا إجمال. ولو قدر انتفاء العرفين الشرعي واللغوي فالأولى حمله على نفي الصحة دون الكمال لأن ما لا يصح كالعدم بخلاف ما لا يكمل فهو أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهراً فيه فلا إجمال وليس هذا إثباتًا للغة بالترجيح بل ترجيح لأحد المجازات بالعرف في مثله، ولذلك يقال هو كالعدم إذا عري عن الفائدة.

وقال القاضي: هو مجمل لأنه ينكر العرف الشرعي فيه فلابد من تقدير شيء وهو مختلف فيفهم منه أحيانًا نفي الصحة وأحيانًا نفي الكمال نحو: **«لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»** (١)، فكان مترددًا بينهما ولا مرجح فلزم الإجمال.

والجواب: أن اختلاف العرف والفهم إنما كان للاختلاف في أنه أهو ظاهر في نفي الصحة أم في نفي الكمال؟ فكل مجتهد يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما فهو ظاهر عند الفريقين لا مجمل إلا أنه ظاهر عند كل في شيء ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا.

(٥) لا إجمال في قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾[المائدة: ٣٨] لأن الإجمال إما أن يكون في اليد أو في القطع، وكلاهما باطل، أما اليد فإن حقيقتها لغة لجملة العضو إلى المنكب.

وأما القطع فإن حقيقته الإبانة فلا إجمال.

---

(١) ضعيف أخرجه الدارقطني (١/ ٤٢٠)، والحاكم في «المستدرك» (١/ ٢٤٦)، والبيهقي (٣/ ٥٧) وانظر: «إرواء الغليل» برقم [٤٩١].

وقال بعض الأصوليين: هو مجمل لأن اليد تقال للجملة من رءوس الأصابع إلى المنكب، وتقال لما من رءوس الأصابع إلى المرفق، ولما من رءوس الأصابع إلى الكوع.

والقطع يطلق على الإبانة والجرح فلزم الإجمال في كليهما.

والجواب: إنا نمنع ذلك، بل اليد والقطع حقيقة فيما قدمنا لظهوره فيه، مجاز في غيره، إذ الظهور والتبادر من علامات الحقيقة والذي اضطرهم إلى حمل النص على خلاف الظاهر منه هو بيان السنة فإن الرسول ﷺ أمر بالقطع من الكوع لا من المنكب.

(٦) لا إجمال فيما له مسميان شرعي ولغوي، بل هو ظاهر في الشرعي.

وقال القاضي: مجمل فيهما [١] .

وقال الغزالي: مجمل في النهي[٢] .

وقال الآمدي: ظاهر في النهي للغوي [٣] .

وتوضيح ذلك أن الشارع كما تقدم تصرف في كثير من الأسماء اللغوية فجعلها لمعان خاصة عرفت منه، فإذا وردت هذه الألفاظ في كلامه في خبر أو أمر أو نهي فهل يكون المراد منها معانيها اللغوية أو الشرعية؟

مثال ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تصوموا يوم النحر**» [٤] فهل المراد بالصوم المنهي عنه الصوم الشرعي حتى يكون اللفظ دالا على انعقاده إذ لولا إمكانه ما قيل له لا تفعل، أو المراد الإمساك اللغوي حتى لا يكون اللفظ دالا على الانعقاد؟

ومثله قوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة بنت حبيش «**دعي الصلاة أيام أقرائك**» [٥] وقوله: «**لا تبع ما ليس عندك**» [٦] .

---

(١) لا يتمشى ذلك مع قول الباقلاني بعدم نقل الأسماء اللغوية وانظر: «التقريب والإرشاد» (١/ ٣٨٧).

(٢) «المستصفى» (٢/ ٣٤).

(٣) «الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٤).

(٤) **صحيح:** أخرجه البخاري [٦٧٠٦] من حديث ابن عمر بلفظ: «ونهينا أن نصوم يوم النحر».

(٥) **صحيح:** أخرجه أبو داود [٢٩٧]، والترمذي [١٢٦]، وابن ماجه [٦٢٥] [يراجع].

(٦) تقدم تخريجه.

قال الجـمهـور: لا إجمال وهو ظاهر في المعنىٰ الشرعي لأن عرف الشارع يقضي بظهور اللفظ في المعنىٰ الشرعي.

وقال القـاضي: مجمل في المعنيين لأن الرسول عليه الصلاة والسلام يناطق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه. وفي هذا نظر؛ لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامي علىٰ عرف الشرع لبيان الأحكام الشرعية وإن كان في كثير يطلقها علىٰ الوضع اللغوي كقوله: «**دعي الصلاة أيام أقرائك**» و«من باع حرًا» فإن الصلاة الشرعية حال الحيض وبيع الحر كلاهما لا يتصور إلا بموجب الوضع اللغوي فأما الشرعي فلا.

ومن هـنا: رجح الغزالي ظهور الاسم في معناه الشرعي في الإخبار والأمر وظهور المعنىٰ اللغوي في النهي؛ لأن المسمىٰ الشرعي هو الفعل الصحيح والمنهي عنه ليس بصحيح.

وأجيب عن ذلك بنفي أن الشرعي هو الصحيح وإنما الشرعي هي الهيئة التي بينها الشارع صحت أم لم تصح، علىٰ أن امتناع الاسم الشرعي في النهي لا يقتضي الإجمال وإنما يقتضي الظهور في المعنىٰ اللغوي وهذا هو الذي حمل الآمدي علىٰ جعله في النهي للغوي.

أما الحنفية فاعتبروا في الأسماء الشرعية وصف الصحة بمعنىٰ ترتب الأثر واستتباع الغاية.

وهذا معنىٰ الصحة عند مخالفيهم وإن كان عندهم هذا جزء معنىٰ الصحة في المعاملات لأن الصحة فيها ترتب الأثر مع عدم طلب التفاسخ، وإذ لم يمكن ذلك في العبادات لأن ما نهي عنه منها لا تترتب عليه آثاره كان المراد بألفاظها صورة الفعل مع نيته في العبادات ويكون مجازًا شرعيًا في جزء المفهوم لأن المفهوم صورة فعل صحيحة.

والخـلاصـة: أن الحنفية يرون أن الألفاظ الشرعية مسماها الفعل الشرعي الصحيح، فإذا وردت في نهي كان المراد بصحتها في المعاملات ترتب الأثر عليها فقط فتقع في الوجود مترتبًا أثرها عليها مع النهي عنها، وأما إذا وردت العبادات

فالمراد بها الصورة مع النية فقط لأن العبادة المنهي عنها يستحيل أن يترتب عليها أثرها، إذ لا فرق فيها بين فاسد وباطل ويكون ذلك استعمالاً مجازيًا.

وأنت إذا راجعت ما قدمناه في الأسماء الشرعية رأيت أنه لا حقَّ للقاضي في قوله بالإجمال هنا لأنه يرىٰ أن هذه الألفاظ باقية علىٰ معانيها اللغوية لم يتصرف فيها الشارع بنقل ولا تجوز، فكان اللازم أن تكون ظاهرة في المعنىٰ اللغوي لا مترددة بينه وبين المعنىٰ الشرعي لأنه لا يقول به.

(٧) إذا حمل الشارع لفظًا شرعيًا علىٰ آخر وأمكن في وجه التشبيه محملان: شرعي ولغوي، لزم الشرعي كما في قوله عليه السلام: «**الطواف بالبيت صلاة**»[1] يحتمل أنه مثله في استحقاق الثواب، أو اشتراط الطهارة، وهو المحمل الشرعي، ويحتمل أن يكون مثله في أن كلا فيه دعاء.

وكذلك قوله عليه السلام: «**الاثنان فما فوقهما جماعة**»[2] يحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها وهو المحمل الشرعي، ويحتمل أنهما يسميان كذلك لغة.

والدليل علىٰ ظهور المعنىٰ الشرعي، أن عرف الشارع إنما هو تعريف الأحكام لأنه بعث لبيانها ولم يبعث لتعريف اللغة.

وقال قوم إنه مجمل بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي ومنهم الغزالي. قالوا لأن كلاً محتمل، وليس حمل الكلام عليه ردًا له إلىٰ العبث ولم يثبت أن رسول الله ﷺ لا ينطق بالاسم اللغوي فهذا ترجيح بالتحكم. ورد بأنه لا تحكم وإنما الترجيح بما عرف أن الشارع معرف للأحكام.

(٨) إذا أمكن حمل لفظ الشارع علىٰ ما يفيد معنيين وعلىٰ ما يفيد معنىٰ واحداً وهو متردد بينهما فهو مجمل.

وقال بعض الأصوليين: يترجح حمله علىٰ ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد وبين ما لا يفيد حمله علىٰ المفيد، وهذا القياس فاسد لأن حمله علىٰ غير

(١) **ضعيف**: أخرجه أحمد (٣/ ٤١٤)، و (٤/ ٦٤)، و(٥/ ٣٧٧)، والترمذي [٩٦٢]، والنسائي (٥/ ٢٢٢).

(٢) **ضعيف**: أخرجه ابن ماجه [٩٧٢].

المفيد يجعل الكلام عبثًا ولغوًا يجل عنه منصب المشرع . أما المفيد لمعنىً واحد فليس بلغو وكلماته التي أفادت معنىً واحدًا لعلها أغلب وأكثر مما يفيد معنيين فلا معنىً لهذا الترجيح .

واعلم أن الإجمـال الذي تردد ذكره في هذه المسـائل يراد به عدم اتضـاح معنىً اللفظ أو عدم ظهوره في معنىً من المعاني التي يحتملها [١] .

الترادف والاشتراك[٢] :

يراد باللفظين المترادفين ما اتحد مفهومهما وبالاشتراك أن يتعدد المفهوم ويتحد اللفظ . والترادف واقع في اللغة ولا معنىً لإقامة البرهان علىٰ جوازه بعد تحقق وقوعه كالبرِّ، والقمح، والقعود، والجلوس، وغير ذلك مما لم يجعله نقَلَة اللغة محل خلاف .

أصل:

يجوز إيقاع كل من المترادفين مكان الآخر إلا إذا منع من ذلك مانع شرعي، وقيد بعض الأصوليين الجواز بما إذا كان اللفظان من لغة واحدة، وقيل لا يجوز مطلقًا .

قال المانعون: لو صح وقوع كُلٍّ بدل الآخر لصح أن يقال بدل الله أكبر في افتتاح الصلاة : خداي أكبر .

---

(١) انظر في مبحث المجمل : «الإحكام» للآمدي (٢/ ٩)، و «التقريب والإرشاد» (١/ ٣٧٨)، و«البحر المحيط» (٣/ ٤٥٤) و«المعتمد» (١/ ٣١٧)، و «المحصول» (٣/ ٣/ ٤٥٠)، و«إرشاد الفحول» (٢/ ٧٢٢)، و«تشنيف المسامع» (٢/ ٨٣١)، و«كشف الأسرار» (١/ ٥٤)، و «الإبهاج» (١/ ٢١٥)، و«شرح الكوكب» (٣/ ٤١٤).

(٢) انظر في مبحث الترادف : «الإحكام» للآمدي (١/ ٢٣)، و«البحر المحيط» (٢/ ٦١)، و «تشنيف المسامع»(١/ ٤١٧)، و«الإبهاج» (١/ ٢١٢) ، و«الصاحبي» (ص/ ٩٦) و«المزهر» (١/ ٤٠٥)، «الفروق اللغوية» (ص/ ١١).

وانظر في مبحث الاشتراك : «الإحكام» للآمدي (١/ ٢٢) و«شرح العضد» (١/ ١٢٧)و«الإبهاج» (١/ ٢١٤)، و«البحر المحيط» (٢/ ٦١)، و«تشنيف المسامع» (١/ ٤٠٤)، و «شرح الكوكب» (١/ ١٣٢)، و«كشف الأسرار» (١/ ٣٧)، و«المزهر» (١/ ٣٦٩).

والجــواب عن ذلك من قِبَل الحنفية القول بالموجب حيث هم يصححون ذلك، وأما من قبل غيرهم فيجيبون أن ذلك إنما هو للمانع الشرعي وهو التعبد باللفظ المتوارث، وقد قيدنا الجواز في الأصل بعدم المانع الشرعي.

وقال المجوزون بشـرط اتحاد اللغة: إن اختلاط اللغتين مانع من التركيب، وهذه مقدمة لا دليل عليها إلا أن السلف لم يفعلوا، وكفىٰ بهذا في نظرنا دليلاً.

وأما إبطال ابن الهمام لهذا الدليل بالمعرب وهو ما استعمله العرب في معنىٰ وضع له في غير لغتهم فغير متضح، لأن المعرب خرج عن العجمة باستعمال العرب له في لغتهم لأنهم صقلوه بالصقال العربي حتىٰ شابه أوضاعهم وصيغهم، ولذلكُ نرىٰ قول المجيز بشرط اتحاد اللغة أوضح.

وليعلم أن هذا الخلاف إنما هو في غير القرآن لأنه مما تعبدنا الله بلفظه. وسيأتي لهذا مزيد إيضاح في الكلام علىٰ القرآن.

وكما ثبت في اللغة الترادف ثبت الاشتراك، ومعاجم اللغة ملأىٰ منه.

وكثيراً ما نجد اللفظ الواحد يدل علىٰ معان مختلفة قد تكون متناسبة وقد لا تكون فلا محل للمناقشة في وقوع المشترك، وإنما يبحث الباحث عن أسبابه.

وهي بحسب ما وصلنا إليه أربعة:

(الأول): اختلاف القبائل فإن الأمة العربية تتألف من شعبين عظيمين: عدنان، وقحطان. وكل شعب يتألف من قبائل شتىٰ وبطون متفرقة، تختلف مساكنهم وجهاتهم فربما اصطلحت قبيلة علىٰ أن تريد بكلمة مسمىٰ واصطلحت أخرىٰ علىٰ أن تريد بها مسمىٰ آخر، وقد لا يكون بين المعنيين أدنىٰ مناسبة.

فلما نقل الناقلون لغة العرب لم يهتم أكثرهم بنسبة كل معنىٰ لقبيلته.

(الثـاني) أن يكون بين المعنيين معنىٰ يجمعهما فتصلح الكلمة لكل منهما لذلك المعنىٰ الجامع وهذا ما يسمونه بالاشتراك المعنوي، وقد يغفل الناس ذلك المعنىٰ الجامع فيظنون الكلمة من قبيل المشترك اللفظي.

ومثال ذلك القرء فإنه في لغة العرب: الوقت المعتاد، فيقولون للحمىٰ قرء أي دور معتاد تكون فيه، وللثريا قرء أي وقت معتاد تمطر فيه، وللمرأة قرء أي وقت

تحيض فيه، ووقت تطهر فيه.

ومثل ذلك النكاح فإنه في لغة العرب: الضم فاللفظان ضما. إلى بعضهما نكاح، وهذا هو العقد والجسمان ضما إلى بعضهما نكاح.

ولكن اللفظ اشتهر إطلاقه على العقد فظن الشافعية أنه حقيقة فيه.

والجسماني منه الإطلاق عليه أوضح، فظنه الحنفية حقيقة فيه.

والحقيقة أنه مشترك معنوي فيما يجمع الأمرين ولكن كثر إطلاقه في لسان الشرع على العقد حتى إنه لم يرد في القرآن مراداً به غيره إلا على ضرب من التعسف.

(الثالث) أن توضع[1] الكلمة في الأصل لمعنى ثم يتجوز بها إلى معنى آخر لعلاقة ثم تتناسى هذه العلاقة أو تزول فيظن أن الكلمة وضعت لكل من المعنيين غير منظور لتناسب بينهما، وقليل من نقلة اللغة من عني بالفصل بين المعاني الحقيقية للألفاظ وبين المعاني المجازية لها.

(الرابع) أن يضع الواضع الكلمة لمسمى وعند الإشارة إليه يكون مع المسمى غيره فيتلقاها عنه السامع من غير أن يتأكد حقيقة ما وضعت له الكلمة فتستعمل في الشيء وفيما كان معه وفيهما جميعًا، وربما ينفصلان بعد وقد يكونان ضدين كما في نحو: جون فإنه وضع في الأول للسحاب، وفيه الأبيض والأسود، حتى إذا كان أبيض صرفًا أو أسود صرفًا فهو جون.

هذه على ما يظهر جميع الأسباب التي ينتج منها الاشتراك في اللغة.

أما أن يضع واضع كلمة لمعنى ثم يضعها بعينها لمعنى آخر من غير أن يكون بين المعنيين علاقة أو تشابه فهذا ما لا نظنه وقع إلا قليلاً كوضعهم صيغة مفعل للزمان والمكان مثلاً.

وقوع المشترك في لسان الشارع:

المقصد من التشريع العمل بما يدل عليه اللفظ، والمشترك لا يدل على أحد معنييه بعينه ما لم يكن مصحوبًا بقرينة تبينه، فإذا جاء غير مبين والغرض أن المراد

---

(١) ولا دليل أصلاً على هذ الوضع، فإثبات أن العرب قد اجتمعوا وتواضعوا على وضع الألفاظ بإزاء المعاني ؛ دونه خرط القتاد بل خرط القتاد أهون!!

به أحد معانيه كان مهملاً بالضرورة إذ يستحيل العمل بمقتضاه لعدم العلم به . ولا معنىٰ للإجابة بأن ذلك ينبني عليه الاجتهاد في تعرف المراد فينال المجتهد الثواب، إذ أنه ليس من مقاصد التشريع الإلهي أن يقع المكلف تحت عبء الاضطرار في تعرف المبهمات مما قصد منه العمل . وبناء علىٰ ذلك لا يصح ورود المشترك في التشريع إلا إذا اقترن به ما يبين المراد، والقرينة إما حالية وإما مقالية .

مثال: قال تعالىٰ : ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللاَّتِي لا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧] .

الرغبة: لفظ مشترك بين الميل إلىٰ الشيء والميل عنه، وإنما يبينه الحرف الذي يعديه ففي الأول رغبت فيه، وفي الثاني رغبت عنه، فإذا حذف الحرف صار مشتركًا ـ وبالرجوع إلىٰ ما كانت عليه العرب إذ ذاك في هذا الشأن (وهو القرينة الحالية) نعلم أن وليّ البنت كان يطمع في مالها فلا يعطيها إياه رغبة في أن يتزوجها إن حسنت في عينه فيكون له مالها، وقد لا تحسن في عينه فيرغب عن أن يتزوجها فلا يعطيها مالها لئلا يئول إلىٰ زوجها، وكل من الأمرين أراد الشارع النهي عنه، فالقرينة دلت علىٰ أن المراد الأمران معًا .

مثال آخر: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] والقرء يطلق علىٰ الحيضة، كما يطلق علىٰ الطهر، وقد قدمنا أنه في أصل اللغة: الوقت المعتاد . وهذا الوقت المعتاد إنما يكون في الأشياء الدورية التي تعرض علىٰ الحال الأصلية وليست هنا إلا الحيضة، ويؤكد ذلك أمران :

الأول: أن العدة تعرّف براءة الرحم من الحمل والذي يعرف ذلك إنما هو الحيض .

الثاني: أنه من عادة القرآن أن يكني عما لا يحسن ذكره وهو هنا الحيض لا الطهر . ويظهر أن أكثر اللغات تطلق علىٰ الحيض الشيء المعتاد أو الدوري وعامة مصر يقولون عنه العادة .

مثال آخر: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٣] المحيض صيغة تطلق في لسان العرب علىٰ

الزمان والمكان كما يماثله من الصيغ فهو مشترك بينهما والقرينة الحالية تفيد أن المراد المكان لا الزمان لأنهم ما كانوا يعتزلون النساء في زمان الحيض وفعل الرسول عليه السلام الثابت مبين لما اشترك من ألفاظ القرآن كما أنه مبين للمجمل منه .

عموم المشترك:

المراد بعموم المشترك أن يطلق ويراد منه جميع معانيه ، وهذا منعه جمهور الأصوليين وأجازه فريق منهم ، واختار آخرون جوازه في النفي دون الإثبات وآخرون جوازه فيما عدا المفرد منه .

والمجوزون اختلفوا فيه إذا استعمل في جميع معانيه أهو حقيقة أم مجاز؟ والذي يظهر أن ذلك موقوف على القرينة ، فإن قامت قرينة على إرادة جميع المعاني فلا مانع منه مطلقًا ، والوقف على القرينة حتم في جميع الألفاظ المشتركة فليست تستعمل في فصيح الكلام إلا مقترنة بما يبين المراد منها وإلا كان استعمالها مخلاً بالإبانة فلا يكون من وراء الكلام فائدة .

العموم والخصوص:

العام هو اللفظ الدال على استغراق أفراد مفهوم نحو ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر : ٢] فالإنسان عام أي يدل على استغراق أفراد مفهومه ، فإذا حلل اللفظ آل إلى جميع أفراد ذلك المفهوم الذي وضع لفظ إنسان ليدل عليه حكمه كذا .

والخاص ما ليس بعام .

مباحث العام (١) :

(العموم من عوارض الألفاظ من جهة وضعها للدلالة على المعاني فالعام هو اللفظ الموضوع لاستغراق أفراد ما يصلح له) .

---

(١) انظر في العام ومباحثه : «الإحكام» للآمدي (١/ ٤١٣) ، و«المعتمد» (١/ ٢٠٣) و«أصول السرخسي» (١/ ١٢٥) ، و«شرح الكوكب» (٣/ ١٠١) ، و«تيسير التحرير» (١/ ١٩٠) ، و«فواتح الرحموت» (١/ ٢٥٨) ، و«شرح العضد» (٢/ ٩٨) ، و«المحصول» (١/ ٢/ ٥١٣) وما بعد هذه الصفحات .

لا يوصف بالعموم الأفعال ولا المعاني، فلا يقال عطاء فلان عام لأن عطاءه زيداً متميز عن عطائه عمراً من حيث إنه فعل فليس في الوجود فعل واحد هو عطاء وتكون نسبته إلىٰ زيد وعمرو واحدة، ولا يقال الوجود عام لانتظامه الجوهر والعرض لأنه ليس في الوجود معنىً واحد مشترك بين الموجودات وإن كانت حقيقته في العقل واحدة.

أما قولنا: الرجل، فإن له وجوداً في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان.

أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد وإما عمرو.

وأما في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته فيها إلىٰ زيد وعمرو واحدة فيسمىٰ عامًّا باعتبار نسبة الدلالة إلىٰ المدلولات الكثيرة.

وأما ما في الأذهان من معنىٰ الرجل فيسمىٰ كليًّا من حيث إن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الرجل فإذا رأىٰ عمراً لم يأخذ منه صورة أخرىٰ بل تكون نسبة الصورة إليهما واحدة وهذا معنىٰ كليته.

وبهذا يظهر معنىٰ قولنا إن العموم من عوارض الألفاظ من جهة الدلالة علىٰ المعاني فلا توصف به المعاني ولا الأفعال.

واختار ابن الهمام أن العموم قد توصف به المعاني حقيقة فيكون العموم مشتركاً معنويًّا بينهما، وهذا بناء علىٰ أن معنىٰ العموم شمول أمر لمتعدد. وكل من المعنىٰ واللفظ محل لهذا الشمول. وبين أن الخلاف لفظي منشؤه الخلاف في معنىٰ العموم وهو شمول الأمر لمتعدد، فالذي يعتبر وحدة الأمر الشامل شخصية منع الإطلاق الحقيقي علىٰ المعنىٰ لأنه لا يتصف بالعموم حينئذ إلا المعنىٰ الذهني ولا يتحقق وجوده عند الأصوليين.

صيغ العموم:

صيغ العموم هي أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والمحلىٰ بأل الجنسية والنكرة المنفية والجمع المحلىٰ باللام والإضافة.

ما وضعت له هذه الصيغ:

اختلف المتكلمون فيما وضعت له الصيغ التي يفهم منها العموم علىٰ ثلاثة أقوال:

(الأول) أنها موضوعة لأقل الجمع، وهؤلاء يسمون أرباب الخصوص[١] .

(الثاني) أنها موضوعة للاستغراق إلا أن يتجوز بها عن وضعها، ويسمون أرباب العموم[٢] .

(الثالث) أنها لم توضع لخصوص ولا لعموم بل أقل الجمع داخل فيها لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع، وهو بالإضافة إلى الاستغراق للجميع أو الاقتصار على الأقل أو تناول صنف أو عدد بين الأقل، والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام. ويسمون الواقفية[٣] .

ثم إن أرباب العموم اختلفوا عند التفصيل في ثلاث مسائل:

(الأولى) في الجمع المنكر، فقال قوم منهم هو كالجمع المعرف، وإليه ذهب الجبائي، وقال قوم يدل على جمع غير معين ولا مقدر ولا يدل على الاستغراق.

(الثانية) الجمع المحلى، فقال قوم هو للاستغراق، وقال قوم هو لأقل الجمع ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل.

(الثالثة) المفرد المحلى، فمنهم من قال هو لتعريف الواحد فقط وذلك في تعريف المعهود، وقال قوم هو للاستغراق، وقال قوم يصلح للواحد والجنس ولبعض الجنس فهو مشترك.

أدلة أرباب العموم:

(١) إن العموم معنى من المعاني المعقولة وتكثر الحاجة إلى التعبير عنه فكيف لا يضع له أهل اللغة ما يدل عليه. وليس هذا الدليل بشيء لأنه قياس واستدلال في اللغات، واللغة إنما ثبتت توقيفًا ونقلاً لا قياسًا واستدلالاً. ولو سلم أن ذلك واجب في الحكمة فمن يسلم عصمة واضعي اللغات حتى لا يخالفوا الحكمة في

---

(١) وهومذهب البلخي من الأحناف، والجبائي من المعتزلة.

(٢) وهي طريقة جماهير الأصوليين.

(٣) وهو مذهب الأشاعرة وبعض المتكلمين وانظر: «تفسير النصوص» (٢/ ١٩) وما بعدها.

وضعها، وقد حصل أن من المعاني المعقولة ما لم يوضع له لفظ فقد عقلوا معنىٰ الماضي والمستقبل والحال، ولم يضعوا للحال لفظًا مخصوصًا. وعقلوا الروائح كما عقلوا الألوان ولم يضعوا لها ألفاظًا مخصوصة وإنما عرفوها بالإضافة.

علىٰ أن أرباب الوقف لا يسلمون أن العرب لم تضع للعموم لفظًا بل وضعوا له لفظًا صالحًا له ولغيره وهي ألفاظ العموم لأنها عندهم مشتركة بين العموم والخصوص كما قدمنا.

(٢) إنه يحسن اتباع هذه الألفاظ الاستثناء فتقول: من دخل داره فهو آمن إلا فلانًا.

ومعنىٰ الاستثناء إخراج ما يجب دخوله لولا الاستثناء لأنك لا تقول أكرم الناس إلا الثور.

ويرد هذا بأن للاستثناء فائدتين الأولىٰ ما ذكر والثانية إخراج ما يصلح أن يدخل تحت المستثنىٰ منه ويتوهم أن يكون مرادًا به، واللفظ عند أهل الوقف صالح للعموم فالاستثناء لقطع هذه الصلاحية لا لقطع وجوب الدخول.

(٣) إن هذه الألفاظ تؤكد بما يدل علىٰ الاستغراق فيقال: أكرم العلماء أجمعين، وتأكيد الشيء ينبغي أن يكون موافقًا لمعناه ومطابقًا له. لذلك كان تأكيد الخصوص غير تأكيد العموم فيقال: أعط زيدًا عينه ولا يقال أعط زيدًا كلهم.

ويرد علىٰ هذا من جهة الواقفية: إنا نسلم أن لفظ الجمع يتناول قومًا وهو أقل الجمع فما زاد، ويجوز أن يقال: أكرم القوم كلهم لأن للقوم كلية وجزئية بخلاف زيد ليس له بعض فليس فيه كل، وكما أن لفظ العموم لا يتعين مبلغ المراد منه بعد مجاوزة أقل الجمع فكذلك لفظ العلماء والكلام في أنه لاستغراق الجنس أو لأقل الجمع أو لعدد بين الدرجتين. وكيفما كان فلفظ الكلية لائق به. علىٰ أنه لو كان لفظ العلماء دالا علىٰ الاستغراق بأصل وضعه لم يحسن أن يقال كلهم وكافتهم فإنما تذكر هذه الزيادة لمزيد فائدة.

(٤) صيغ العموم لا يجوز أن تكون لأقل الجمع خاصة لما سيأتي ولا يجوز أن تكون مشتركة لأن المراد يبقىٰ مجهولاً ولا يفهم إلا بقرينة، وتلك القرينة لفظ أو معنىٰ فإن كانت لفظًا فالنزاع في ذلك اللفظ قائم لأن الخلاف في أنه هل وضع العرب صيغة تدل علىٰ الاستغراق أو لا؟ وإن كان معنىٰ فالمعنىٰ تابع للفظ فكيف تزيد دلالته علىٰ اللفظ .

ويرد هذا بأن قصد الاستغراق يعلم بقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجِل ووجل الوجِل وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال السلام عليكم أيريد به التحية أو الاستهزاء، وقد تكون دليل العقل كعموم قوله تعالىٰ : ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ . ومنه تكرير الألفاظ المؤكدة. وأما قولهم ما ليس بلفظ فهو تابع للفظ فهو فاسد فمن يسلم أن حركة المتكلم وأخلاقه وعاداته وأفعاله وتغير لونه وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه وعينيه تابع للفظ؟ بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علومًا ضرورية .

فإن قيل: بِمَ عرفت الأمة عموم ألفاظ الكتاب والسنة إن لم يفهموه من اللفظ؟ وبم عرف الرسول من جبريل وجبريل من الله حتىٰ عمموا الأحكام؟

أجيب: أما الصحابة فإنهم علموا ذلك بقرائن أحوال النبي ﷺ وتكريراته وعاداته المتكررة وعلمه التابعون من أحوال الصحابة كذلك، وأما جبريل فإنه سمع من الله بغير واسطة فالله تعالىٰ يخلق له العلم الضروري بما يريده بالخطاب، وإن رآه مكتوبًا فبأن يراه مكتوبًا بلغة ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها .

(٥) وهو عمدة أرباب العموم إجماع الصحابة فإنهم وأهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة علىٰ العموم إلا ما دل الدليل علىٰ تخصيصه وأنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فعملوا بقول الله ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ ﴾ [النساء: ١١] واستدلوا به علىٰ إرث فاطمة

حتىٰ نقل أبو بكر عن النبي ﷺ: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**»(١) وقوله: ﴿**وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا**﴾ [البقرة: ٢٧٨] وقوله: ﴿**لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ**﴾ [المائدة: ٩٥] وقول الرسول ﷺ «**الأئمة من قريش**»(٢) و«**لا وصية لوارث**»(٣) و«**من ألقى سلاحه فهو آمن**»(٤) و«**لا يرث القاتل**(٥) **ولا يقتل والد بولده**»(٦) إلىٰ غير ذلك مما لا يحصىٰ من ألفاظ العموم في الكتاب والسنة.

وهذا الدليل لم يتمكن خصوم أرباب العموم من رده ردًا مقنعًا، وقد حاول الغزالي نقضه كما نقض الأدلة السابقة فلم يأت بشيء؛ ولذلك اقتصر ابن الهمام علىٰ هذا الدليل.

وقال أرباب الخصوص:

إن أقل الجمع هو القدر المتيقن دخوله تحت اللفظ والباقي مشكوك فيه ولا سبيل إلىٰ إثبات حكم بالشك.

وهذا استدلال فاسد لأن كون هذا القدر متيقنًا لا يدل علىٰ كونه مجازًا في الزيادة، والخلاف في أنه لو أريد به الزيادة أيكون حقيقة أم مجازًا؟ كما أن كون الندب متيقنًا من الأمر لا يوجب كونه مجازًا في الوجوب وكون الفعلة الواحدة متيقنة في الأمر لا يوجب كونه مجازًا في التكرار.

---

(١) أخرجه البخاري [٣٧١٢]، ومسلم [١٧٥٩].

(٢) **حسن**: أخرجه أحمد (٣/ ١٢٩)، و(٤/ ٤٢١).

(٣) **حسن**: أخرجه أبو داود [٢٨٧٠]، والترمذي [٢١٢٧، ٢١٢٨]، والنسائي (٦/ ٢٤٧)، و ابن ماجه [٢٧١٢، ٢٧١٣].

(٤) أخرجه مسلم [١٧٨٠].

(٥) **ضعيف**: أخرجه الترمذي [٢١١٦] وقال: هذا حديث لا يصح ولا يعرف إلا من هذا الوجه وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل الحديث منهم أحمد بن حنبل والعمل علىٰ هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث كان القتل عمداً أم خطأ وقال بعضهم إذا كان القتل خطأ فإنه يرث وهو قول مالك.

(٦) **ضعيف**: أخرجه الترمذي [١٤٠٦] وقال: هذا حديث لا نعرفه بهذا الإسناد مرفوعًا إلا من حديث إسماعيل بن مسلم، وإسماعيل بن مسلم المكي قد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه.

وأيضًا إن هذا الدليل يناقض ما ادعوا من أن أقل الجمع هو المفهوم فقط؛ لأن هذا يؤدي إلىٰ أن الباقي مشكوك فيه، وإذا كان أقل الجمع هو المفهوم فقط كان الباقي غير داخل قطعًا، وإن كانوا شاكين في الباقي فقد شكوا في أصل المسألة ورجعوا إلىٰ مذهب أهل الوقف.

قال أرباب الوقف:

(١) وضع هذه الألفاظ للعموم إنما يعرف بعقل أو نقل عن أهل اللغة أو عن الشارع آحادًا أو تواترًا، فالعقل لا دخل له في إثبات اللغات، والنقل الآحادي لا يقوم حجة، والتواتر لا يمكن ادعاؤه؛ لأنه لو حصل لأفاد علمًا ضروريًّا. وحاصل هذا الوجه مطالبة بالدليل وليس بدليل، وقد أقام أرباب العموم الدليل.

(٢) إنا رأينا العرب تستعمل لفظ العين في مسمياته، ولفظ اللون في السواد والبياض والحمرة استعمالاً واحدًا متشابهًا فقضينا بأنه مشترك ومن ادعىٰ أنه حقيقة في واحد مجاز في الآخر فهو متحكم، وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعًا بل استعمالهم لها في الخصوص أكثر فقلما رأينا عامًّا لا يتطرق إليه التخصيص سواء في الكتاب والسنة أم في محاورات الناس، فمن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم فقد تحكم فيلزم الاعتراف بالاشتراك.

وحاصل هذا يرجع أيضًا إلىٰ المطالبة بالدليل علىٰ أن هذا ليس من قبيل المشترك ولم يقيموا دليلاً علىٰ أنه حقيقة في الخصوص وفي العموم.

(٣) يحسن الاستفهام عند إطلاق هذه الألفاظ: يراد به البعض أم الكل؟

فإذا قال من له الأمر: من أطاعني فأكرمه، حسن أن يقال له: وإن كان فاسد الأخلاق؟ فيجيب بلا أو نعم.

وإذا قال: من أخذ ماله فاقتله، حسن أن يقال له: وإن كان ابنك؟ فيجيب بلا أو نعم. وهكذا. وهذا دليل الاشتراك في الوضع. ويجاب بأن هذا لا يصلح دليلاً لأن المجاز متىٰ كثر استعماله كان للمستفهم الاحتياط.

رأي الغزالي موافق لرأي الجمهور في أن ألفاظ العموم موضوعة للعموم واستدل بثلاثة أوجه:

(١) الاعتراض على من عصى الأمر العام وسقوط الاعتراض عمن أطاع، فإن السيد إذا قال لعبده: من دخل اليوم داري فأعطه درهمًا، فأعطى كل داخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه فإن عاتبه في إعطائه واحدًا من الداخلين مثلاً وقال: لم أعطيت هذا من جملتهم وهو قصير وإنما أريد الطوال؟

فللعبد أن يقول: ما أمرتني بإعطاء الطوال بل بإعطاء من دخل وهذا داخل. فالعقلاء إذا سمعوا هذا في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطًا وعذر العبد متوجهًا، ولو أنه أعطى الجميع إلا واحدًا فعاتبه السيد وقال لِمَ لَمْ تعطه؟ فقال لأن هذا طويل وكان لفظك عامًا فقلت لعلك أردت القصار استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له ما لك وللنظر إلى الطول وقد أمرت بإعطاء الداخل؟

(٢) لزوم النقض والخلف عن الخبر العام فإذا قال قائل ما رأيت اليوم أحدًا وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفًا منقوضًا وكذبًا، فإن قال أردت أحدًا غير تلك الجماعة كان مستنكرًا وهذه النكرة كصيغ الجمع فإنها تعم عند القائلين بالعموم ولذلك قال الله تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١] وإنما أورد هذا نقضًا على كلامهم فإن لم يكن عامًا فلم ورد النقض عليهم فإن هم أرادوا غير موسى فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر.

(٣) الاستحلال بالعموم، فإذا قال الرجل: أعتقت عبيدي وإمائي ومات عقيب قوله جاز لمن سمعه أن يزوج من أي عبيده شاء ويتزوج من أي جواريه شاء بغير رضا الورثة، وإذا قال العبيد الذين هم في يدي ملك فلان كان ذلك إقرارًا محكومًا به في الجميع. وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في جميع اللغات. ولو قال: غانم عبدي حر وكان له عبدان اسم كل منهما غانم وجب المراجعة والاستفهام لأنه أتى باسم مشترك فإن كان لفظ العموم فيما وراء أقل

الجمع مشتركًا كان ينبغي أن يجب التوقف على العبد إذا أعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبغي أن يراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها . اهـ.

وليس أدل على الوضع من التبادر إلى الأفهام ولذلك كانت هذه الأدلة مما يجعل رأي الجمهور حقًا واضحًا وغيره لا يعول عليه .

الجمع المنكر:

ليس الجمع المنكر عامًا للقطع بأن رجالاً لا يتبادر منه عند الإطلاق استغراقهم كما لا يتبادر ذلك في رجل، فإذا قال قائل: قام رجالٌ لا يفهم منه أحد أن المراد ثبوت القيام لجميع أفراد الرجل.

ولما كان الخلاف في هذا البديهي غير مفهوم جعله بعضهم لفظيًا مبنيًا على تفسير العموم فمن فسره بأنه شمول متعدد أعم من أن يكون مستغرقًا لجميع الأفراد أو غير مستغرق أثبت العموم للجمع المنكر، ومن فسر العموم بما فسرنا وهو أن يكون اللفظ دالاً على استغراق الأفراد نفى عموم الجمع المنكر لأنه لا يقبل أحكام العام المستغرق من التخصيص والاستثناء فلا يقال: أعط رجالاً إلا زيدًا لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، ولو قيل: ولا تعط زيدًا كان طلبًا مستقلاً لا تخصيصًا للطلب الأول لانتفاء عمومه الاستغراقي .

وهذا خير حل للخلاف، وإن كان بعض المؤلفين حاول أن يثبت استغراق الجمع المنكر بأنه يحمل على المرتبة المستغرقة للاحتياط وهذا لا يفيد في الموضوع لأن الموضوع هو ما وضع له الجمع المنكر لا أنه يحمل على مرتبة من مراتبه للاحتياط .

وبعد نفي العموم الاستغراقي عن الجمع المنكر نقول إنه موضوع للمشترك بين مراتب الجمع وهو الجمع مطلقًا وقد اختلفوا في أقل الجمع .

فقال الجمهور: أقله ثلاثة فلا يطلق على ما دونها إطلاقًا حقيقيًا بل من باب التجوز وقيل أقله اثنان فيطلق عليهما حقيقة .

استدل الجمهور باحتجاج ابن عباس على عثمان رضي الله عنهما فإنه دخل على عثمان فقال: إن الأخوين لا يردان الأم عن الثلث فإن الله سبحانه يقول: ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] والأخوان ليسا بإخوة بلسان قومك، فقال عثمان: لا أستطيع أن أرد أمراً توارث عليه الناس وكان قبلي ومضى في الأمصار. ومعنى قوله: الأخوان ليسا بإخوة أي حقيقة لقول زيد بن ثابت الأخوان إخوة أي مجازاً جمعاً بين الكلام وتسليم عثمان لابن عباس ثم عدوله إلى الإجماع دليل كون الأخوين ليسا بإخوة حقيقة وكونهما أخوين مجازاً لأنه لما عدل إلى الاحتجاج بما يفيد الإجماع دل على أنهم حملوا إخوة في القرآن على أخوين فكان مجازاً فيه بالضرورة لثبوت نفي الحقيقة مع وجود الاستعمال فبقي كونه مجازاً.

وكما يطلق الجمع على اثنين مجازاً يطلق على الواحد أيضاً مجازاً عند قيام المصحح نحو رأيت رجالاً في رجل يقوم مقام الكثير.

ومذهب الجمهور هو الواضح لتبادر ما فوق الاثنين عند إطلاق لفظ الجمع والتبادر علامة الحقيقة.

وبعد تحقيق وضع ألفاظ العموم إذا استعملت فيما وضعت له نشرع في الكلام على درجة دلالة العام على تلك الأفراد: أهي دلالة قاطعة أم ظنية؟

قال أكثر الحنفية: إن دلالة العام على جميع الأفراد قطعية ما لم يتبع بالقرينة الدالة على إرادة بعضه، وقال الجمهور دلالته ظنية.

استدل الجمهور بأن أكثر ما ورد من ألفاظ العام أريد به بعضه، حتى قيل: ما من عام إلا خصص، وهذه الكلية أيضاً خصصت بنحو: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[النساء: ١٧٦] ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وكثرة إرادة بعض أفراد بالعام تورث الاحتمال في كل جزئي من جزئيات (العام) فتصير دلالة ظنية.

قال بعض الحنفية في رد هذا الوجه: إنا نمنع كثرة إرادة بعض أفراد العام به لأن ذلك إنما يكون إذا اقترنت به قرينة تدل على هذه الإرادة من لفظ أو غيره وهذا قليل جدًا، أما إذا جاء بعد ذلك نص مخرج لبعض الأفراد وهو الكثير فإنه لا يدل على أن العام أريد به بعضه وإنما يدل على الإخراج بعد أن كان الحكم منتظمًا جميع الأفراد وهو الذي نسميه نسخًا. وهو كلام وجيه جدًا بناء على ما قرره الحنفية من اشتراط المقارنة في المخصص وإن النص المتراخي فضلاً عن أنه لا يسمى مخصصًا لا يدل على أنه أريد بالعام بعض أفراده. ومن هذا يفهم أنه لاحق لابن الهمام في ملاحظته على هذا الرد لأن الخلاف ليس في الأسامي والاصطلاحات وإنما هو خلاف حقيقي كما يأتي بيانه.

واستدل الحنفية: بأن لفظ العام قد ثبت أنه وضع لمسمى فنقطع باستعماله في مسماه عند الإطلاق أي حيث لم تقم القرينة الصارفة له عن حقيقته لأنه لا يجوز أن يستعمل اللفظ استعمالا مجازيًا إلا بتلك القرينة، وذلك كالخاص فإنه يدل على مسماه الحقيقي قطعًا متى لم تقم قرينة صارفة عن ذلك المعنى. ومجرد الاحتمالات التي لا دليل عليها لا أثر لها في الألفاظ.

وثمرة هذا الخلاف تظهر فيما إذا تعارض عام وخاص كأن يقول إنسان لمن تلزمه طاعته: أعط زيدًا ثم يقول: لا تعط أحدًا. فمن قال إن كلاً من العام والخاص قطعي في الدلالة على مسماه عمل بالمتأخر منهما أيًا كان الخاص أو العام فإذا تكلم بالخاص أولاً كان العام ناسخًا له، وإذا تكلم بالعام أولاً كان الخاص ناسخًا له في القدر الذي حصل التعارض فيه.

ومثال ذلك من التشريع أن رهطًا من عكل ـ أو قال عرينة ـ قدموا فاجتووا المدينة فأمر لهم النبي ﷺ بلقاح وأمرهم أن يشربوا من أبوالها وألبانها[1]. فدل ذلك على طهارة بول هذه اللقاح وبقية الإبل مثلها، وإن اجتهد في توسيع المحل بأن سبب هذه الطهارة أنها مأكولة اللحم كان ذلك الحكم شاملاً لبول ما يؤكل

---

(١) أخرجه البخاري [٢٣٣]، ومسلم [١٦٧١].

لحمه. فهذا نص خاص ثم جاء بعده (فرضًا) حديث أبي هريرة «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه»[1] وهو عام ينتظم بول مأكول اللحم وغيره فكان هذا ناسخًا للنص الأول الخاص للتساوي في القطعية.

والذين يقولون بظنية العام يقدمون الخاص عليه سواء تقدمه أم تأخر عنه، فإن تقدمه يعتبر دليلاً على أن المراد بالعام غير ذلك الخاص وكذلك إن اقترن به وإن تراخى عنه نسخ منه بقدره.

والنظر الصحيح يقضي بصحة رأى الحنفية في أن العام دليل قطعي ينتظم جميع الأفراد ما لم يقترن به ما يدل على أن المراد بعضه وأنه هو والخاص سواء في ذلك.

متى يجوز العمل بالعام؟

تقدم أن العام ينتظم جميع الأفراد وقد يرد عليه التخصيص كما يأتي، فإذا خصص لم يكن منتظمًا إلا ما وراء الخاص، فإذا روي لفظ عام لفقيه فهل يجوز له الحكم بالعموم بدون أن يبحث عما يخصصه من أدلة الشرع الأخرى أو يتوقف في الحكم حتى يبحث عن المخصص؟ وإذا أوجبنا البحث فإلى أي حد يجب التوقف؟ هل إلى أن يقطع بعدم المخصص أو إلى أن يغلب ذلك على ظنه؟

نقل كثير من الأصوليين الإجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.

قال الغزالي[2] : لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن أدلة التخصيص؛ لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص والشرط بعد لم يظهر. ونقل هذا الإجماع غيره كالآمدي وابن الحاجب.

وهذا النقل مشكل؛ لأن عبارة البيضاوي في «المنهاج»[3] تفيد أن المسألة محل نزاع حيث قال: يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص. وابن سريج أوجب طلبه

---

(١) **ضعيف**: أخرجه الدارقطني (١/١٢٨).

(٢) «المستصفى» (٢/١٧٦).

(٣) «نهاية السول» (ص/١٩٩).

ثم استدل على رأيه، وقال الأسنوي: في المسألة مذهبان، جوزه الصيرفي ومنعه ابن سريج هكذا حكاه الإمام وأتباعه ولم يرجح شيئًا منهما في كتابيه «المحصول» و «المنتخب» هنا، لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه إشعار بميله إلى الجواز ولهذا صرح صاحب «الحاصل» بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع في «المحصول»[1] في أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب. اهـ.

وقد أراد المتأخرون أن يجمعوا بين رأي من حكى الإجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وبين رأي الصيرفي بأن خلافه إنما هو في اعتقاد العموم قبل دخول وقت العمل به، فإنه قال: إذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه ثم إن ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد. هكذا نقله عنه إمام الحرمين والآمدي وغيرهما. وقد يقال إن الفرق بين الاعتقاد والعمل تحكم لأن الاعتقاد إنما هو للعمل، وعبارة البيضاوي لا تحتمل ذلك التأويل فلا مندوحة عن القول بأن المسألة خلافية. خصوصًا وقد قال ابن السبكي -على ما حكاه عنه شارح التحرير- إن دعوى الإجماع على أنه لابد من البحث ممنوعة فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا. حكاه الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني والشيخ أبو إسحاق الشيرازي ومن يطول تعداده، وعليه جرى الإمام الرازي وأتباعه. اهـ.

وعبارة أبي إسحاق الشيرازي في «اللمع»[2]: وإذا وردت ألفاظ العموم فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها قبل البحث عما يخصها؟ اختلف أصحابنا فيه، فقال أبو بكر الصيرفي يجب العمل بموجبها واعتقاد عمومها ما لم يعلم ما يخصها، وذهب عامة أصحابنا أبو العباس وأبو سعيد الإصطخري وأبو إسحاق المروزي إلى أنه لا يجب اعتقاد عمومها حتى يبحث عن الدلائل، فإذا بحث فلم يجد ما يخصها اعتقد حينئذ عمومها وهو الصحيح. والدليل عليه أن المقتضى

---

(١) «المحصول» (١/ ٣/ ٢٠٣).

(٢) «اللمع» (ص/ ٧٤)، و«شرحها» (١/ ٣٣٩).

للعموم هو الصيغة المتجردة ولا يعلم التجرد إلا بعد النظر والبحث فلا يجوز اعتقاد العموم قبله . اهـ .

فأنت ترىٰ أن حكايته جارية في الاعتقاد والعمل جميعًا لا في الاعتقاد وحده[1] .

والظاهر من القولين رأي الجمهور لأن أدلة الشرع في الموضوع الواحد متفرقة في مواضع شتىٰ من الكتاب الكريم وفي السنة الصحيحة ولا معنىٰ للاجتهاد إلا بذل الجهد في النظر في جميع الأدلة واستخراج الحكم من مجموعها ، أما المبادرة إلىٰ إجراء العام علىٰ عمومه قبل أن يبحث عما يخصصه من أدلة التخصيص فليس اجتهادًا . وأيضًا إن صيغة العموم لا تعتبر مجردة عن قرائن التخصيص إلا بعد البحث كما قال الشيرازي ، ولا ينافي ذلك ما تقرر من قطعية العام في أفراده عند الحنفية لأن ذلك مشروط بعدم المخصص .

بقي البحث في قدر ما يجب على المجتهد من ذلك البحث، وقد انقسم الناس في ذلك على ثلاثة مذاهب:

فقال قوم: يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث .

وقال قائل: إنه لابد من ا عتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل ، أما إذا كان يشعر بجواز دليل يشذ عنه ويحيك في صدره إمكانه فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حرامًا .

وقال قوم: لابد أن يقطع بانتفاء الأدلة ، وإليه ذهب القاضي ؛ لأن الاعتقاد الجازم من غير دليل قاطع جهل .

والقولان الأخيران واحد لأن غايتهما حصول الاعتقاد الجازم بانتفاء المخصص .

---

(١) وانظر للمسألة : «الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٨٠) و«شرح العضد» (٢/ ١٢٨) و«تيسير التحرير» (١/ ٢٥٧)، و«فواتح الرحموت» (١/ ٢٨٤).

والظـاهر هـو الرأي الأول لأن القطع بانتفاء الدليل المخصص لا سبيل إليه، والواجب إنما هو بذل الجهد حتى تحصل غلبة الظن وهذا غاية ما كلف به المجتهدون.

شمول جمع الذكور للنساء وضعًا:

صيغة جمع المذكر ونحو الواو في فعلوا يصح إطلاقها على الذكور وحدهم اتفاقًا، ثم اختلف المتكلمون: هل يصح أن يراد منها النساء إطلاقًا حقيقيًا يعني أنها موضوعة بوضعين للذكور خاصة وللمختلط من الذكور والإناث فتكون من المشترك اللفظي؟ أو لا يصح ذلك إلا من باب التجوز الذي لابد فيه من قرينة فإذا أطلق بدونها لا ينتظم إلا إفراد الذكور وحدهم؟

قال الجمهور بالقول الثاني وقال الحنابلة بالأول.

استدل الجمهور بأنه قد جاء في الكتاب ﴿**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ**﴾ [الأحزاب: ٣٥] ولو كان مدلول المسلمات داخلاً في عموم المسلمين لما حسن هذا لأنه يكون تكرارًا بلا فائدة، وإذا قيل إن الفائدة هي التأكيد قلنا فائدة الابتداء أولى من فائدة التأكيد بعد أن يكون المعطوف عليه ظاهر التناول للمعطوف. ومما يدل على ترجيح الابتداء ما روي من سبب نزول هذه الآية وهو قول أم المؤمنين أم سلمة (يا رسول الله ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال؟ قالت فلم يرعني منه ذات يوم إلا ونداؤه على المنبر أيها الناس قالت وأنا أسرح رأسي فلففت شعري ثم دنوت من الباب فجعلت سمعي عند الجريد فسمعته يقول: «**إن الله عز وجل يقول**: ﴿**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ**﴾[1] [الأحزاب: ٣٥] إلى آخر الآية) فقرر

---

(١) **ضعيف**: أخرجه الحاكم (٢/ ٤١٦) من حديث مجاهد عن أم سلمة ولم أقف على من نص على سماع مجاهد وهو كثير الإرسال عن الصحابة.

وأخرجه الترمذي[٣١٣٥] من حديث أم عمارة بنحوه وقال: هذا حديث حسن غريب وإنما نعرف هذا الحديث من هذا الوجه وإسناد الترمذي قابل للتحسين.

وذكر ابن كثير في «التفسير» (٣/ ٤٧) طريقين للحديث من طريق أم سلمة،

وانظر: «الصحيح المسند من أسباب النزول» (ص١٩٠) ومنه لخصت ما تقدم، [وقد رأى شيخنا أبو عبدالله ضعف هذا الحديث وإلى رأيه جنحت]

النبي عليه السلام النفي ولو كن داخلات لما قرر النفي وهن أيضًا من أهل اللسان .

احتج الحنابلة بأن اللفظ أطلق للمذكر والمؤنث جميعًا كما أطلق للمذكر فقط قال تعالى : ﴿اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة:٣٨] وهو خطاب لآدم وحواء وإبليس والأصل في الإطلاق الحقيقة والجواب أنه يلزم من هذا الاشتراك اللفظي والمجاز خير منه . ويؤيد مذهب الجمهور أيضًا إطباق أئمة اللغة على تسميته جمع الذكور ولم يقولوا جمع المختلط فإجماعهم هذا دليل على ظهوره في جماعة المذكرين ، وقال ابن الهمام : والأظهر خصوصه لتبادر خصوصهم عند الإطلاق . اهـ. أي والتبادر علامة الحقيقة .

والنتيجة أن النساء يدخلن فيه من باب التغليب ولابد من قرينة تدل على دخولهن .

عموم المقتضى[1] : المقتضى نوعان:

الأول :ما استدعاه صدق الكلام نحو «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**» فإن رفع الذات ليس مرادًا قطعًا لأن كلاً من الخطأ والنسيان واقع فلابد من تقدير شيء يتحقق به صدق الكلام .

الثاني:ما استدعاه حكم للكلام يلزمه شرعًا نحو : أعتق عبدك عني بألف ، فإن هذا التركيب يراد به وقوع العتق عن الآمر وهذا الحكم يستدعي مقدرًا حتى يسبق التمليك العتق .

إذا توقف صدق الكلام أو الحكم على خاص بعينه أو عام لزم ويثبت له العموم لأنه لفظ مقدر والمقدر كالملفوظ به ، والفرض أنه متعين . أما لو توقف الصدق على أحد أفراد العام فإنه لا يقدر ما يعم تلك الأفراد . وإذا كانت هذه الأفراد مختلفة الأحكام ولم يوجد مرجح لأحدها كان الكلام مجملاً وإذا لم تختلف أحكامها قدر واحد منها .

وقال بعض الأصوليين : إنه يقدر ما يعم تلك الأفراد وهذا معنى عموم المقتضى .

---

(١) «المستصفى» (٢/ ١٣٣).

استدل الجمهور بأنه لا مقتضى إلا لفرد من الأفراد وبه يصدق الكلام فتقدير غيره يكون بلا مقتض. واستدل المعممون بأن تقدير جميع أفراد العام في مثل رفع الخطأ والنسيان أقرب إلى الحقيقة وهي نفي الذات لأن في رفع جميع أحكام الحقيقة رفع الحقيقة والمجاز الأقرب أولى من غيره. وأجيب عن ذلك بأن هذا إذا لم ينفه الدليل، وكون الموجب للإضمار يستدعي البعض ناف لتقدير الكل.

تطبيق المذهبين على الحديث:

لما استحال القول برفع ذات الخطأ والنسيان لزم تقدير (حكم) لصدق الكلام، والحكم عام أفراده حكم دنيوي وحكم أخروي ولا تلازم بين الحكمين لجواز ارتفاع الإثم وهو الحكم الأخروي مع بقاء الضمان وهو الحكم الدنيوي.

فأصحاب الرأي الأول يقولون: إن تقدير أحد الحكمين كاف لصدق الكلام وإذا لم يوجد مرجح لأحدهما كان الكلام مجملاً لكن المرجح موجود وهو إجماعهم على إرادة الحكم الأخروي بالرفع حيث اتفقوا على سقوط العقوبة الأخروية عن الناسي والمخطئ، وبه يصح الكلام فلا حاجة لتقدير الجزئي الآخر لأنه يكون بلا مقتض. وبنوا على هذا أن الصلاة تفسد بكلام المخطئ والناسي لأنه مناف للصلاة بالنص ولم يوجد ما يعارضه، أما الصوم فإنه يفسد بوصول شيء إلى الجوف خطأ للعلة السابقة، وأما ما يصل إلى الجوف نسيانًا فلا يفسده لوجود النص المعارض وهو «**من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه**»[1].

ولا يصح قياس الأكل نسيانًا في الصلاة على الأكل نسيانًا في الصوم لأنه في الصوم لا مذكر فلا تقصير، وفي الصلاة يوجد المذكر وهو هيئة الصلاة الخاصة فهو مقصر ولا يقاس مقصر على غير مقصر.

أما أصحاب الرأي الثاني : فإنهم يقدرون ما يعم كلاً من الحكمين الدنيوي

(١) أخرجه البخاري [١٩٣٣]، ومسلم [١١٥٥].

والأخروي. وهذا يظهر أنه خطأ لأن العموم إنما هو للألفاظ ولا لفظ هنا منطوق به وإنما هو شيء أثبت للضرورة والضرورة تندفع بما اتفق على رفعه وهو الحكم الأخروي.

النوع الثاني من المقتضى:

مثاله قول الشخص لآخر: أعتق عبدك عني بألف. يلزم هذا التركيب شرعًا حكم هو صحة العتق ووقوعه عن الآمر فيقتضي سبق الملك للآمر في العبد لأن إعتاقه عنه لا يصح بدون ملكه والملك يقتضي سببًا وهو هنا البيع بقرينة قوله: عني بألف، فيقتضي تقدير سبق اشتريت عبدك بألف في قول الآمر وسبق بعته لك في قول المعتق، فكأن الآمر قال: اشتريت عبدك بألف فأعتقه عني، والمأمور قال: بعته لك وأعتقته عنك.

عموم الفعل المتعدي بالإضافة إلى مفعولاته:

قد يتكلم الشخص بفعل متعد ثم لا يذكر له مفعولاً كقوله: والله لا آكل، فهل المفعول من نوع المقتضي حتى لا يكون له عموم كما تقدم من المذهب الراجح؟ أو ليس من المقتضي قال ابن الهمام إن هذا ليس من نوع المقتضي لأن المفعول لا يستدعيه صدق الكلام إذ لا يحكم بكذب من قال: أكلت، ولم يزد حتى يكون صدقه مستدعيًا المفعول وليس هناك حكم شرعي يستلزمه ولما ثبت أنه ليس أحد نوعي المقتضي نخصه باسم المحذوف. ثم قال الحنفية: إن المحذوف وإن كان يقبل العموم لكنه من العام الذي لا يقبل التخصيص لأنه إنما يرد على الألفاظ العامة وليس هذا المحذوف لفظًا ولا هو في حكم اللفظ، وبنوا على ذلك أن النية لا تخصصه فلو حلف لا يأكل ونوى طعامًا بعينه لم تصح نيته ديانة خلافًا للشافعية.

أما بقية متعلقات الفعل من الزمان والمكان فاتفقوا على أن النية لا تخصصها. فلو حلف لا يأكل ونوى في الدار الفلانية أو في الظهر فإن نيته لا تصح، هذا ما قاله الكمال. و قال ابن الحاجب إن الكل محل خلاف، ويؤيد كلامه ما قاله ابن

السبكي: إنه إن قال: والله لا آكل ونوىٰ زمنًا معينًا أو مكانًا صحت يمينه، هذا مذهبنا. ودعوىٰ الإمام الرازي الإجماع علىٰ خلافه ممنوعة. اهـ.

وما قاله الأسنوي شارح «المنهاج» في الرد علىٰ الإمام الرازي في قوله: لا فرق بين حذف المفعول وحذف بقية المتعلقات، وقد اتفقوا علىٰ أن النية لا يخصصها فكذلك المفعول. قال الأسنوي: وهذا باطل فإن المعروف عندنا أنه إذا قال والله لا أكلت ونوىٰ في مكان معين أو زمان معين أنه يصح، وقد نص الشافعي علىٰ أنه لو قال إن كلمت زيدًا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهرًا أنه يصح.

وبهذا يبطل قول الكمال: والتزام الخلاف فيها (أي في بقية المتعلقات) غير صحيح لأن القوم أعرف بمذهبهم.

وقد يرد علىٰ رأي الحنفية أن معنىٰ لا آكل لا أوجد أكلاً، لأن المصدر جزء من الفعل وهو عام لأنه نكرة في سياق النفي وإذ ثبت ذلك قبل التخصيص كسائر العمومات. وأجاب ابن الهمام عن ذلك بأن هذا الحالف بقوله: والله لا أكلت، إذا نوىٰ مأكولاً معينًا أنه إن لاحظ أكلاً جزئيًا متعلقًا بمأكول خاص صح التخصيص لأنه أراد جزئيًا من جزئيات العام وهو أكل، وإن لاحظ مأكولاً خاصًا من المأكول المطلق فلا يصح أي لأنه مطلق، والمطلق يتحقق بمجرد وجود الماهية. ثم قال: غير أنا نعلم أن العادة في مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة التي هي بعض أفراد الأكل العام وإخراجها بل المراد إخراج المأكول الخاص وعلىٰ مثله بني الفقه عادة فوجب البناء عليه.

وبذلك لا تصح نية مأكول خاص. ولكن يرد عليه أنه كما يقبل العام التخصيص يقبل المطلق التقييد فلا وجه للتفرقة بين الملاحظتين اللتين ذكرهما إذا تغافلنا قليلاً عن كل هذه الاحتجاجات وعدنا إلىٰ اللغة ومتعارف الناس نرىٰ أنهما في واد وأقوال هؤلاء المتكلمين في واد.

إن المتكلم بالفعل المتعدي من غير أن يذكر مفعوله قد يكون حالفًا للمنع، وقد

يكون نافيًا، وقد يكون مثبتًا، كما يقول: والله لا أكلت أو والله ما أكلت أو يدعى إلى الأكل فيقول قد أكلت وفي كل هذه الأشكال لا يريد المتكلم عمومًا ولا إطلاقًا فهو لا يريد بقوله: والله لا أكلت أنه لا يأكل أي مأكول في أي زمن أو مكان وإنما يريد ما يبينه المقام، فإذا دعي إلى الطعام فقال: والله لا أكلت فإنما يريد هذا المأكول الذي دعي إليه في الوقت الذي دعي فيه وكذلك في قوله والله ما أكلت فهو لا يريد نفي أكل عام ولا مأكول مطلق وإنما يريد ما تبينه القرائن الحاضرة وكذلك في قوله قد أكلت وهذا شيء نعرفه ونحس به، فقد يقول الشخص لصاحبه وهو يريد تكلمًا في أمر معين: والله إن تكلمت لأفعلن وأفعلن لا يريد قطعًا التعليق على أي كلام كان في أي زمان أو مكان وإنما يريد تكلمًا خاصًا في الموضوع الذي كان الحديث فيه، وإذا كان الكلام قابلاً أن يخصص بالقرائن الحالية فهو كذلك قابل أن يخصص بالنية، إلا أن النية لما كانت خفية لم يصح أن تناط بها الأحكام القضائية، وإنما تناط بما هو ظاهر من دلالة لفظ أو قرينة حال، أما مجرد النية التي لا تساعدها قرينة فلا عبرة بها، وبهذا التقرير يمكن التوفيق بين الآراء المختلفة. والدليل على ذلك أن الحنفية أنفسهم جعلوا بساط الحال من الأدلة التي يعمل بها ولا يمكن أحدًا أن يقول بحنث من دعي إلى طعام فحلف لا يأكل إذا ذهب إلى بيته أو إلى محل آخر فأكل.

عموم الفعل المنقول:

لا عموم للفعل باعتبار من الاعتبارات الآتية:

(١) فلا يعم أقسامه وجهاته. فإذا نقل عنه ﷺ أنه صلى في الكعبة فلا يمكن دعوى العموم في الفعل المنقول وهو صلى، حتى يستدل به على جواز الفرض حيث إن الصلاة تعم الفرض والنفل. وإنما كان لا عموم للفعل لأنه لا يقع إلا على وجه معين إذ هو إخبار عن وجود جزئي في الوجود، والوجود الجزئي لا يكون إلا مع التعين فلا يدل على الفرض أو النفل لشخصيته.

وإذا قـــال: صلى العشاء بعد أن غاب الشفق لا يعم الصلاة بعد الشفقين الأحمر والأبيض إلا أن يجعل المشترك عامًا في مفهومية، ولا يستلزم تعميمه تكرر الصلاة بعد كل من الحمرة والبياض لخصوص المادة هنا وهو كون الشفق الأبيض بعد الأحمر دائمًا، فصح أن يراد صلى بعدهما صلاة واحدة فلا تعمم في الصلاة بطريقة التكرار فلا يلزم جواز الصلاة بعد الحمرة فقط.

وإذا قال: كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعها بالتقديم في وقت الأولى والتأخير في وقت الثانية.

(٢) ولا عموم له باعتبار أزمنته ولا يدل عليه، وربما توهم ذلك من قول الراوي كان يفعل كذا فإنه يفهم منه التكرار، والجواب أن التكرار إنما استفيد من شيء آخر وهو إسناد المضارع أو منه مع اقترانه بكان وهذه الفائدة استعمالية لا وضعية.

(٣) ولا يعم بالنسبة للأمة ولا يدل عليه إلا بدليل خاص. إما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»(١) و«**خذوا عني مناسككم**»(٢) وإما دليل هو قرينة حالية كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم فيفهم أنه بيان فيتبعه في العموم وعدمه كما تقدم، وإما دليل في الأفعال عمومًا نحو ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ [الأحزاب: ٢٠] وإما دليل هو قياس الأمة عليه بجامع، وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ.

وقال ابن الهمام: إنه لا يعم ولو بالقرينة، فإن الفعل إذا ورد بعد إجمال أو إطلاق أو عموم لا يتبع الفعل في العموم وإنما يبين مجملاً عامًا. فالعموم في الحقيقة للمجمل والفعل مزيل لذلك الإجمال فيمكن العمل بعمومه حينئذ، وكذلك «**صلوا كما رأيتموني أصلي**» لا يجعل نحو صلى فقام وركع وسجد عامًا وإنما العموم لقوله: «**صلوا**».

---

(١) أخرجه البخاري [٦٠٠٨].

(٢) أخرجه مسلم [١٢٩٧].

حكاية الحال:

حكاية الحال تعم إذا كانت بلفظ ظاهره العموم، وقيل لا تعم.

مثال ذلك: قول الصحابي (نهىٰ رسول الله ﷺ عن بيع الغرر)(١) (ونهىٰ عن بيع الرطب بالتمر)(٢) و(قضىٰ بالشفعة للجار) (٣) و(بالشاهد واليمين)(٤) فهذا كله حكاية أحوال بألفاظ ظاهرها العموم فهل يعم؟

فيقال إن كل غرر منهي عنه وكل بيع رطب بتمر منهي عنه وكل شفعة لأي جار مقضي بها، وكل قضية يجوز فيها القضاء بالشاهد واليمين قال الجمهور بالعموم.

قال فريق منهم الغزالي: لا تعم. احتج الجمهور بأن الراوي عدل عارف باللغة والمعنىٰ والظاهر ألا ينقل العموم إلا بعد ظهوره وقطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقًا.

واحتج الآخرون بأن الحجة إنما هي في المحكي لا في قول الحاكي ولفظه وما رواه الصحابي من حكاية النهي يحتمل أن يكون فعلاً لا عموم له نهىٰ عنه عليه السلام، ويحتمل أن يكون لفظًا خاصًا ويحتمل أن يكون لفظًا عامًا. فإذا تعارضت الاحتمالات لم يكن إثبات العموم بالتوهم، فإذا قال الصحابي: نهي عن بيع الرطب بالتمر، فيحتمل أن يكون رأىٰ شخصًا باع رطبًا بتمر فنهاه فقال الراوي ما قال، ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول ﷺ ينهىٰ عنه ويقول: أنهاكم عن بيع الرطب بالتمر، ويحتمل أن يكون قد سئل عن واقعة معينة فنهىٰ عنها؛ فالتمسك بعموم هذا تمسك بتوهم العموم لا بلفظ عرف عمومه بالقطع. ومثل ذلك يقال في بقية الأمثلة.

وقد أجاب المعممون عن هذا بتسليم هذه الاحتمالات. ولكن ليست بقادحة لأنها خلاف الظاهر من علم الراوي وعدالته، والظاهر لا يترك للاحتمال لأنه من ضرورياته فيؤدي إلىٰ ترك العمل بكل ظاهر.

---

(١) أخرجه مسلم [١٥١٣].

(٢) صحيح: أخرجه أحمد [١/ ١٧٥]، وأبو داود [٣٣٥٩]، والترمذي [١٢٢٩]، والنسائي (٧/ ٢٦٩)، وابن ماجه [٢٢٦٤].

(٣) أخرجه البخاري [٢٢٥٧].

(٤) أخرجه مسلم [١٧١٢]

نفي المساواة بين شيئين:

قد ينفي الشارع المساواة بين شيئين فهل يكون هذا عامًّا في نفي المساواة من جميع الوجوه أو لا؟

مثاله: ﴿**لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ**﴾ [الحشر: ٢٠].

قال القائلون بالعموم: إن أصحاب النار، وهم الكفار، لا يساوون أصحاب الجنة، وهم المؤمنون، في شيء. واستنبطوا من ذلك أنه لا يقتل مسلم بكافر ذمي.

وقال الحنفية: لا يعم.

هكذا وضع هذه المسألة المتكلمون ونسبوا إلىٰ الحنفية الخلاف في القاعدة، وابن الهمام نفىٰ ذلك عنهم فقال إنهم موافقون علىٰ العموم في نفي المساواة ولا يخرج منه إلا ما خصه العقل لأنه يقضي بالتساوي بين الفريقين في الإنسانية أما الخلاف فليس في العموم، ولكن: هل عموم هذه الآية شامل لأمور الدنيا والآخرة فيكون معارضًا لآيات القصاص أو المراد به أمور الآخرة خاصة للقرينة الدالة عل ذلك فلا يعارض آيات القصاص؟

قال الحنفية: بأن المراد به خصوص أمر الآخرة بقرينة سياق الكلام فإنه قال عقبها: ﴿**أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ**﴾[الحشر: ٢٠]، فهذا يدل علىٰ أن المراد لا يستوي الفريقان في استحقاق الفوز يوم الدين.

وإذا تتبع الإنسان مواقع الاستعمال لهذا التعبير يرىٰ أنه لا يستعمل إلا حيث تنتفي الموازنة بين فريقين أو شخصين في شيء ما. فمتىٰ ثبت لأحد الفريقين فضل علىٰ الآخر فيه انتفت المساواة، وهذا الشيء يبين دائمًا بقول يعقبه مفسرًا له. قال تعالىٰ: ﴿**لا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ**﴾ [الحديد: ١٠] فاستعمل جل ذكره هذا التعبير مع التصريح بالتساوي في أن كلاً موعود بالحسنىٰ ولكنه لما كان أحد الفريقين أعظم درجة لأنه أنفق وقاتل وقت اشتداد الحاجة ساغ لذلك نفي المساواة. وقال تعالىٰ:

﴿لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٥] فلم يتبين من نفي المساواة إلا أن أحد الفريقين أعظم درجة من الآخر.

هذا ما يؤخذ من استقراء المواقع في كلام الله، أما ما يتبادر في الاستعمال العرفي فليس نفي المساواة في كل شيء بل في شيء خاص هو موضوع الحديث، فلا يوجد من يقول في قولنا لا يستوي فلان وفلان إنه يتبادر منه نفي المساواة فيهما في الطول والقصر والذكاء والبلادة وفي الحقوق العامة، بل يتبادر منه أن أحد الشخصين امتاز على الآخر بشيء به اختلت المساواة بينهما فلابد أن يتبع بعد ذلك بما يدل على ذلك الشيء الذي انتفت بسببه المساواة كأن يقال بعدها: هذا ذكي الفؤاد وهذا بليد.

فالظاهر أن مثل هذا التعبير لا يدل على عموم نفي المساواة في كل صفة وإنما يدل على أن أحد الفريقين امتاز على الآخر بشيء لم يعين والاعتماد على المبين أو على القرينة الحالية فهو من قبيل المجمل لا من قبيل العام.

خطاب الرسول هل يعم الأمة[1]:

قد يرد في الكتاب أوامر موجهة إلى الرسول ﷺ نحو ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ [الأحزاب: ١] فهل هذا الخطاب يعم أمته؟ أما من جهة الوضع اللغوي فلا، ولا محل للنزاع في ذلك ونسبة الخلاف إلى الحنفية فيه ليست صحيحة. أما من جهة العرف الشرعي فالنبي ﷺ له منصب الاقتداء والمتبوعية فخطابه يفهم منه شمول أتابعه عرفًا لأنهم مأمورون باتباعه إلا فيما دل الدليل الخاص على تخصيصه بذلك. ومن هنا قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالاتِكَ اللاَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

(١) انظر: «شرح الزركشي على جمع الجوامع» (٢/ ٧٠٠ ـ ٧٠١).

ولو لم يكن من المفهوم عرفًا شرعيًا أن ما حكم له به يكون للمؤمنين لما احتاج إلى هذا القيد، وهو: ﴿خَالِصَةً لَكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾. وقال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧] ولو لم يكن لقومه ما له من الأحكام لما كان لهذا التعليل معنى.

خطاب فرد من الأمة بحكم هل يعم؟

إذا خاطب الشارع فردًا من الأمة أو حكم عليه بحكم فهل يكون هذا الحكم عامًّا في الأمة إلا إذا قام دليل التخصيص أو يكون خاصًّا بذلك المخاطب.

الجواب على هذا السؤال كالجواب عن المسألة السابقة، فإن العموم وضعًا لا قائل به، والعموم المستفاد من عرف الشارع ثابت قطعًا، فإنه مما لا نزاع فيه أن الأمة كلها شرع في الأحكام.

دخول العبيد في الخطاب العام:

ومما وضع موضع النزاع أنواع الخطاب العامة من جهة انتظامها للأرقاء.

والجواب: أن الانتظام وضعًا لا نزاع فيه لأنهم من الناس في (يا أيها الناس) ومن المؤمنين في (يا أيها المؤمنون).

أما الانتظام شرعًا فهو الذي جعلوه محل نزاع، والذي ينبغي اختياره الجواب بمثل ما أجيب به فيما سبق وهو أن الخطاب يعمهم إلا إذا قام الدليل على عدم إرادتهم من الخطاب. والبحث في هذه الأدلة التفصيلية مما يبحث فيه الفقيه.

خطاب الله للأمة هل ينتظم الرسول؟

قد يرد في نصوص الكتاب خطابات عامة، مثل: (يا عبادي)، (يا أيها الناس). فهل هذه الخطابات تنتظم المأمور بالتبليغ ﷺ؟

والجواب أن الانتظام لغة لا نزاع فيه، أما الانتظام إرادة فهو رأي الأكثرين. وقال بعضهم: إنه ليس مرادًا بهذه الخطابات لأن كونه مبلغًا للأمة مانع من ذلك، وإلا كان مبلغًا ومبلغًا بخطاب واحد، وهذا كلام غير وجيه؛ لأن المبلغ في الحقيقة هو الروح الأمين، بلغ الأحكام العامة إلى واسطة بين الله وبين عباده

ليسمعهم إياها، وهو منهم، فلا موجب لخروجه عنهم مع انتظام اللفظ له لغة. أما ما تحقق خروجه منه، فلدليل خاص. ولا فرق في هذه البلاغات بين ما صدر بـ (قُل) وبين ما لم يصدر بها.

دخول المخاطب في عموم متعلق خطابه:

قد يخاطب الشارع بخطاب يتعلق بعام، و هذا العام يتناول المخاطب لغة فهل يكون متناولاً له إرادة أو لا؟

قال الجمهور: يتناوله، وقال بعض الأصوليين لأمثاله: أن يقول النبي ﷺ: «**أحسنوا إلى من أحسن إليكم**»، فمن عام يتناول المخاطب لغة. فقال الجمهور: إنه يتناوله أيضًا إرادة فيكونون مأمورين بالإحسان إليه، إذا هو أحسن إليهم، وهذا واضح ولكن المخالفين يقولون: إن كونه مخاطبًا يخرجه من أن يكون مرادًا، وهذه دعوى لا دليل عليها من شرع أو عرف مخاطبة.

فإن قيل: إن كان ذلك كذلك لزم أن يكون الله سبحانه خالقًا لنفسه لقوله جل ذكره ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ [الزمر: ٦٢] وأجيب أنه إنما يلزم ذلك لو لم يكن قد قام دليل العقل على عدم إرادته.

العام في معرض المدح والذم:

قد يرد العام في معرض مدح نحو: ﴿**إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ**﴾ [المطففين: ٢٢] أو في معرض ذم نحو: ﴿**وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ**﴾[الانفطار: ١٣]، ﴿**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾ [التوبة: ٣٤]، فهل إيراده في هذا المعرض يؤثر في عمومه؟

أجاب الجمهور سلبًا، وهو الظاهر، لأنه عام الصيغة ولا دليل على التخصيص.

قال المخالفون: قد عهد في المدح والذم ذكر العام مع عدم إرادة العموم مبالغة في الحث على الطاعة، والزجر عن المعصية.

والجواب: أن المبالغة لا تنافي العموم متى قصد منها الحث.

الجمع المضاف لجمع لا يوجب الجمع في كل فرد:

قد يعلق الشارع طلبًا بجمع مضاف إلى جمع نحو: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] علق الأخذ بالأموال وهي جمع وأضافه إليهم وهم جمع، فهل يقتضي هذا وجوب الأخذ من كل فرد من أفراد الأموال المنسوبة لهم، أو يكفي أن يؤخذ من فرد من أفراد المال من كل فرد من المخاطبين؟

قال جمهور الحنفية بالثاني: واستدلوا بالاستعمال المستمر نحو قوله تعالى: ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ [نوح: ٧] فإن هذا لا يفيد أن كل فرد منهم جعل كل فرد من أفراد أصابعه في كل فرد من أفراد أذنه، وإنما المراد أن كل فرد جعل أصبعيه في أذنيه، ومثله قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ﴾ [نوح: ٧] وقول القائل: ركبوا دوابهم فهذا كله يفيد نسبة آحاد المضاف إلى آحاد المضاف إليه، ففي الآية يؤخذ من مال كل لا من كل مال.

عموم العلة:

قد يحكم الشارع بحكم في محل ثم يعلله بعلة، فهل يكون هذا الحكم عامًا في كل محالها لغة، أو يعم قياسًا لا لغة، أو لا يعم لا قياسًا ولا لغة؟

قال الجمهور: يعم قياسًا لأن تعليل الشارع بالعلة ظاهر في استقلال الوصف بالعلية فوجب عموم الحكم أينما وجدت، وتجويز كون المحل الذي ورد عليه الحكم جزءًا من العلة مجرد احتمال لا يقدح في الظهور، وليس هنا صيغة عموم، فثبت أن التعميم بالعلة لا بالصيغة.

واحتج القائلون بعمومه لغة بأن نحو: حرمت الخمر لإسكاره، وحرمت كل مسكر معناهما واحد في العرف. والثاني عام، فيجب أن يكون الأول كذلك.

والجواب: منع عدم الفرق بين الصيغتين؛ لأن الأول خاص بالخمر صيغة، والثاني عام لكل مسكر. وإن أريد أنه لا فرق في الحكم لا ينفعهم لأن ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة.

عموم المفهوم:

قال الغزالي[١] : من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عمومًا، ويتمسك به. وفيه نظر لأن العموم لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى المسميات، والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكًا بلفظ، بل بسكوت. فإذا قال عليه السلام: «**في سائمة الغنم زكاة**» فنفي الزكاة في المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص، وقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**﴾ [الإسراء: ٢٣] دل على تحريم الضرب، لا بلفظه المنطوق حتى يتمسك بعمومه، وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للمعاني ولا للأفعال.

ويفهم من عبارته أن الخلاف جار في مفهوم الموافقة كما هو جار في مفهوم المخالفة، بدليل تمثيله بكل منهما، فلا معنى لقول ابن الهمام: الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة. واختلف في مفهوم المخالفة عند قائليه، نفاه الغزالي خلافًا للأكثر.

وهذه العبارة على ما فيها من الخطأ تشعر بأن الغزالي ممن يقول بمفهوم المخالفة، وهو مخالف لما صرح به الغزالي وقدمناه عنه.

رجح ابن الحاجب[٢] أن هذا الخلاف لفظي؛ لأنه إن فرض النزاع في أن مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور، فالقائلون بالمفهوم لا يختلفون فيه، وإن فرض أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أولاً، فالقائلون بالمفهوم لا يختلفون في أن ثبوته بغير المنطوق، وبذلك يئول النزاع إلى مجرد تسمية، فمن قصر العموم على الألفاظ كالغزالي ينفي عموم المفهوم لأنه ليس بلفظ، ومن قال إن العموم كما يكون في الألفاظ يكون في غيرها أثبت للمفهوم عمومًا، وهذا هو الذي تفيده عبارة الغزالي التي قدمناها.

---

(١) «المستصفى» (٢/ ١٩٤).

(٢) «شرح العضد» (٢/ ١١٩).

أراد القاضي عضد الدين شارح ابن الحاجب أن يحقق النزاع ويجعله غير لفظي فقال: واعلم أن النزاع في أن المفهوم ملحوظ فيقبل القصد إلىٰ البعض منه أولاً، بل حصل بالالتزام تبعًا لثبوت ملزومه، فلا يقبل وهو مراد الغزالي بقوله لأنه لا يتناوله لفظًا.

وهذا تأويل بعيد لعبارة الغزالي، مع ما يضاف إلىٰ ذلك من أنه ممن لا يحتج بالمفهوم كما قدمنا تفصيل مذهبه في ذلك.

عموم الجواب وخصوصه:

جواب السؤال قد يكون بعبارة غير مستقلة، وهي: نعم أو لا، وقد يكون بعبارة مستقلة. فالجواب غير المستقل يساوي السؤال في عمومه وخصوصه. فإذا قال سائل: أنتوضأ بماء البحر؟ فقال: نعم كان هذا الجواب عامًا تبعًا للسؤال، وإذا قال: أيحل لي التوضؤ بماء البحر؟ فقال: نعم كان خاصًا بالمجاب، وإذا كان له عموم بعد ذلك في المكلفين كان من شيء آخر غير الصيغة وهو ما ثبت من أن الناس سواء في التشريع.

أما الجواب المستقل، بناء علىٰ سبب خاص، فهو عام ولا عبرة بخصوص السبب عند الجمهور، نحو قول الصحابة لرسول الله ﷺ: أنتوضأ من بئر بضاعة؟ فقال: «**إن الماء طهور لا ينجسه شيء**» (1) وقد نسب إلىٰ الشافعي المخالفة في هذا الأصل، ولكن عبارته في «الأم» تفيد غير ذلك، حيث قال: إن السبب لا يصنع شيئًا إنما تصنعه الألفاظ. والدليل علىٰ هذا الأصل أن التمسك إنما هو باللفظ، كما قال الشافعي، وهو عام. وخصوص السبب لا يقتضي إخراج غيره من العموم. وقد تمسك الصحابة ومن بعدهم بالعمومات غير ناظرين إلىٰ أسبابها، وقد كانت نصوص التشريع ترد كلها علىٰ أسباب.

قال المخالفون: لو قلنا بعموم اللفظ في السبب وغيره كان كل فرد من أفراد العام عرضة لأن يخص من الحكم بالاجتهاد، ومن ضمن الأفراد سبب الجواب

---

(1) حسن: أخرجه أبو داود [٦٦، ٦٧]، والترمذي [٦٦]، والنسائي (١/ ١٧٤).

فيجوز أن يؤدي الاجتهاد إلىٰ إخراجه من العام، واللازم باطل فيبطل الملزوم. وأجيب عن ذلك بأن الفرد الذي هو سبب الجواب غير قابل للتخصيص للقطع بأنه مراد من العام فلا تخرجه الظنون التي يؤدي إليها الاجتهاد.

وهنا يرد على الحنفية اعتراض يتبين بعد سوق هذه الحادثة: كان عتبة بن أبي وقاص، عهد إلىٰ أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه إليك، فلما كان عام الفتح أخذه سعد فقال ابن أخي عهد إليّ فيه، فقام عبد بن زمعة فقال: أخي وابن أبي ولد علىٰ فراشه، فتساوقا إلىٰ النبي ﷺ فقال كل منهما ما قال، فقال رسول الله ﷺ: «**هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر**»(١) فهذا الحكم التشريعي العام ورد علىٰ سبب خاص، في حادثة معينة وهي ولد أمة تنازعه مالك الأمة الذي قام ابنه مقامه في الدعوىٰ، وآخر يدعي أنه ابن أخيه. فهذا الفرد الذي من أجله كان التشريع أخرجه الإمام أبو حنيفة من حكم العام حيث قال: إن ولد الأمة لا يثبت إلا بالدعوىٰ، فلو لم يدعه مالكها لا تثبت بنوته، ولا يثبت أنها فراش إلا إذا صارت أم ولد، فإن ما تلده حينئذ يثبت من غير دعوة لاعتبارها فراشًا، وقال مع ذلك إن ولد أم الولد ينتفي بالنفي بلا لعان.

ثم خالف الحديث من جهة أخرىٰ ليست من موضوعنا، وهي أنه قال: إن دعوىٰ النسب إذا ادعاها غير الأب أو الابن لا ترفع مقصودة، وإنما ترفع تبعًا لدعوىٰ مال أو حق، مع أن الدعوىٰ قد رفعت من عبد بن زمعة، وليس بأب ولم يقل له الرسول أنا أرفض سماع دعواك، لأنها لم تكن ضمن مال أو حق، بل قضىٰ بالولد له مع العلم بأنه كان يدعيه أخًا، وسعد كان يدعيه ابن أخ. احتاج الحنفية إلىٰ أن يجيبوا عن هذا الاعتراض الذي في موضوعنا، فقالوا: إن أبا حنيفة في هذا لم يخرج نفس السبب الخاص وهو ابن وليدة زمعة فإنه لم يقل بعدم ثبوت نسبه من زمعة، وإنما الذي أخرجه هو نوع السبب، وهو ابن الأمة ما

---

(١) أخرجه البخاري [٦٨١٧]، ومسلم [١٤٥٧].

عدا السبب الخاص. قال ابن الهمام[١] : والتحقيق أنه لم يخرج النوع أيضًا لأن الأمة قبل أن تصير أم ولد ليست فراشًا عنده، وإطلاق الفراش على وليدة زمعة في قوله عليه السلام: «**الولد للفراش**» بعد قول عبد بن زمعة ولد على فراش أبي لا يستلزم كون الأمة مطلقًا فراشًا لجواز كونها كانت أم ولد قبله، وقد قيل به. ولا يخفى أن ذلك إنما يتجه إذا ثبت بدليل آخر أن الأمة لا تكون بالملك فراشًا حتى نحتاج إلى مثل هذا التأويل للجمع بين الدليلين، أما هنا فلا داعي للخروج عن الظاهر من غير سبب، ورسول الله ﷺ لم يستعلم في هذه الحادثة عن الوليدة: أهي أم ولد أم لا؟ فدل تسميته للوليدة فراشًا عن غير استفسار على أنها فراش بمملوكيتها.

قال المخالفون: ثانيًا لو كانت العبرة بعموم اللفظ لكان نقل الصحابة للأسباب من غير فائدة، وهذا بعيد.

والجواب: أن معرفة السبب لمنع تخصيصه بالاجتهاد، على أن في معرفة أسباب التشريع بيانًا للمراد من سر التشريع. وسائر أدلة المخالفين مما ينبغي الإعراض عنه.

التخصيص[٢] :

(التخصيص بيان أن المراد بالعام بعض ما ينتظمه) قدمنا أن العام ينتظم جميع أفراده، فإذا بين الشارع أنه لم يُردْ جميع الأفراد بإظهار ما يخرج منه، يسمى ذلك تخصيصًا. ومن لوازم المبين أن يكون موصولاً بالعام، لأنه إذا تراخى عنه فهم أن المراد بالعام جميع أفراده، والفرض أن المراد به بعضها، فيكون الشارع قد أوقع الناس في الجهل لأنه لم يقم لهم علمًا يهتدون به إلى حقيقة المراد، وهذا محال على الله سبحانه وتعالى.

---

(١) «تيسير التحرير» (١/ ٢٦٥).

(٢) انظر مبحث التخصيص في: «شرح الكوكب» (٣/ ٢٦٧)، و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٨١)، و «كشف الأسرار» (١/ ٣٠٦)، و«المعتمد» (١/ ٢٥٠، ٢٥١)، و «البرهان» (١/ ٤٠٠)، و«فواتح الرحموت» (١/ ١٠٠)، و«تيسير التحرير» (١/ ٢٧٢)، و«تفسير النصوص» (٢/ ٧٨) وما بعد هذه الصفحات.

ويتبين بذلك أنه إذا ورد متراخيًا إخراج بعض أفراد العام منه تبين أن العام كان على عمومه إلى الزمن الذي ورد فيه النص المخرج وهذا نسخ لا تخصيص.

فإذا قال الشارع: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وقال: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الاحزاب: ٤٩]. وعلمنا أن الثانية موصولة بالأولى، أي تلتها في النزول، حكمنا أن المراد بالمطلقات في الآية الأولى من مُسسن لا غير، والدليل على ذلك الآية الثانية. وإن تراخت عنها تبين أن الأولى كان مرادًا منها عمومها، وأن المطلقات جميعًا كن يتربصن ثلاثة قروء، وجاء بعد ذلك خطاب يخرج بعض أفراد النساء وكان ذلك نسخًا لا تخصيصًا، فيكون هناك تعارض في القدر الذي اختلفت الآيتان في حكمه، وهو من لم يمسسن. وإذا قال الشارع: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] وقال في آية أخرى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، وكانت الثانية موصولة بالأولى كانت مخصصة بمعنى أنها بينت أن المراد بالآية الأولى غير ذوات الحمل، فلم يكن هناك وقت كانت الحامل تعتد فيه بأربعة أشهر. وإن كانت متراخية عنها علم أن الأولى صدرت من الشارع على عمومها وكان حكم النساء المتوفى عنهن واحد ثم أخرج الشارع منهن ذوات الحمل وجعل لهن حكمًا خاصًا فتكون الثانية ناسخة للأولى في القدر الذي وقع فيه التعارض.

ومن الناس من لا يشترط المقارنة في التخصيص فيسمى كل ما دل على إخراج بعض أفراد العام منه تخصيصًا سواء كان موصولاً أو متراخيًا، ويلزمهم أن يقولوا بصحة التراخي إلى غاية هي وجود الحاجة لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة متفق على منعه.

وعلى كل حال فهم محجوجون بما قدمنا من لزوم التجهيل لأن التراخي مدعاة لأن يفهم المخاطبون أن العام يراد به جميع أفراده والتجهيل محال .

بقي سـؤال وهو: إنكم جعلتم مناط التخصيص والنسخ هو الاتصال في الأول والتراخي في الثاني، فأنتم بذلك جعلتم معرفة تاريخ التشريع أساسًا للاستنباط، فإذا وردت جملة آيات في موضوع واحد يلزم لأجل معرفة نوعها من تخصيص ونسخ معرفة أيها المتصل وأيها المتراخي، وكذلك إذا وردت آيات وأحاديث تتعلق بموضوع واحد لزم ما ذكرتم، والاختلاف بين النسخ والتخصيص وإن كان لا يترتب عليه أثر ما في الآيات حيث إن كلها قطعي، والقطعي ينسخ القطعي كما يخصصه، فإنه يترتب عليه آثار فيما إذا كانت النصوص كتابًا وسنة آحاد، فإنكم تقولون إن خبر الواحد يخصص الكتاب وتمنعون أن ينسخه، فمعرفة ذلك ضرورية على ما ذكرتم. ولو كان لمعرفة التاريخ هذا المقدار، وأنها أصل من أصول الاستنباط لما أهمله السلف الذين رووا أحاديث رسول الله ﷺ، ولكانوا قد اعتنوا به بالنسبة إلى آيات القرآن، ولكنّا لم نر شيئًا من ذلك كان، اللهم إلا في القليل النادر. وإذا ادعيتم أن المراد الاتصال في التلاوة كان التاريخ عليكم لا لكم ويشهد لذلك هذا المثال قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ④ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٤، ٥] فكلمة (الذين) في أول الآية عامة تنتظم الزوج وغيره، وكلمة (المحصنات) عامة تنتظم الزوجات وغيرهن. ثم جاءت الآية التالية تقول: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور: ٦] الآيات، فهذه الآية تدل على أن حكم قذف الزوج لزوجته مخالف لحكم قاذف محصنة غير زوجته، فهل يسمى هذا تخصيصًا لأن الآية الثانية موصولة بالأولى؟ إن التاريخ يدل على أن الآية الثانية لم تنزل مع الأولى فقد روى البخاري وغيره عن ابن عباس أن هلال بن أمية

قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سمحاء. فقال النبي ﷺ: «**البينة أو حدّ في ظهرك**»، فقال يا رسول الله إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة؟! جعل النبي ﷺ يقول: «**البينة وإلا حدّ في ظهرك**»، فقال هلال والذي بعثك بالحق إني لصادق ولينزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد، فنزل جبريل وأنزل عليه: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ**﴾ فقرأ حتى بلغ: ﴿**إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ**﴾ فانصرف النبي ﷺ فأرسل إليهما[1] إلى آخر الحديث، فهذا يدل على أن الآية الأولى كانت على عمومها، وأن الزوج القاذف كان إذا قذف زوجته وليست عنده بينة يحد حد القذف، لأنه قال له «**البينة أو حدّ في ظهرك**»، ثم جاءت الآية الثانية متراخية عن الأولى في النزول.

فالاتصال في التلاوة لا يفيد، والاتصال أو التراخي مع تباعد ما بين النصين لا يعرف إذ قلما يقوم عليه الدليل وقلما اعتنى به وذلك أكثر وضوحًا في الكتاب من السنة، فكيف مع هذا تجعلون أمرًا لا دليل عليه أصلاً من أصول الاستنباط، وتبنون عليه الأحكام؟

والجواب أن هذا الفرق إنما يكون له أثر في وقت التشريع، أي في الفترة التي كانت بين نزول العام ونزول ما دل على إخراج بعضه منه. أما بعد استقرار الشريعة فلا يكون هناك أدنى فرق بين الموصول الذي نعده مخصصًا وبين المتراخي الذي نعده ناسخًا، فكل منهما لا يؤثر في العام إلا إذا ساواه في قطعيته أو ظنيته، فبطل قولكم إنا جعلنا معرفة التاريخ أصلاً من أصول التشريع إذ أنَّا لم نجعل لها إلا قيمة تاريخية وهي معرفة أن هذا العام كان حين نزوله مرادًا به بعضه، أو أنه كان مرادًا به كل أفراده، ثم أخرج بعضها بنص متراخ.

وحينئذٍ تكون أدلة الشريعة المتعلقة بموضوع واحد بعد استقرار الأحكام كأنها وردت في وقت واحد يحكم خاصها على عامها، إلا ما دل الدليل على أنه كان حكمًا خاصًا أبطل بعام أو بخاص مثله، أو عامًا أبطل بعامٍ مثله.

---

(١) أخرجه البخاري [٢٦٧١].

وبسبب هذه الفكرة منع بعض المتكلمين أن يكون في القرآن نسخ أي حكم قد أبطل، سواء كان خاصًا أو عامًا كما سيتضح ذلك في مبحث النسخ إن شاء الله. فتأمل هذا البحث فإنه جليل.

جواز التخصيص:

قال الغزالي[1] : لا نعرف خلافًا بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل، إما بدليل العقل أو السمع أو غيرهما، وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] ﴿يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: ٥٧] ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الاحقاف: ٢٥] ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٣٦] ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] و ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢] ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] «وفيما سقت السماء العشر»[2] فإن جميع عمومات الشرع مخصصة بشروط في الأصل، والمحل والسبب وقلما يوجد عام لا يخصص مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] فإنه باق على عمومه. هذا ما قاله الغزالي، ولكن يفهم من عبارة ابن الحاجب أن هناك من خالفه في جوازه حيث قال: التخصيص جائز إلا عند شذوذ، ويستفاد من كلام ابن الهمام أن هناك من خالف في جواز التخصيص مطلقًا، ومنهم من خالف في جواز التخصيص بالعقل ولم يشتغل ابن الحاجب بإيراد أدلة لهؤلاء المانعين بخلاف الكمال. ولما كنا لا نعقل أن يوجد شخص يرى الحجر على المتكلم أن يتكلم بلفظ عام ينتظم أفرادًا ثم يبين بكلام متصل به أنه يريد بعض أفراد هذا العام لا كلها، وخصوصًا بعد أن ثبت وجود هذا النوع في كلام الله ورسوله وكلام الناس في متعارفهم، لم نشأ أن نشتغل بالاعتراض والجواب في هذا المقام.

ولابد أن يكون الذي ينازعون فيه غير هذا التخصيص الذي نريده، وهو ما

---

(١) «المستصفى» (٢/١٥٦).

(٢) أخرجه البخاري [١٤٨٣]، ومسلم [٩٨١].

يكون بدليل متراخ فإن هذا يحتمل المناقشة، لأنه إن كان المراد بالأول عمومه، فالثاني ناسخ، ومن الناس من ينكر النسخ، وستأتي مناقشتهم حينما نصل إلى باب النسخ، وإن كان المراد بالعام بعض أفراده من غير أن يتصل به ما يدل على ذلك كان تجهيلاً للمخاطبين وقدمنا أنه لا يجوز.

دليل التخصيص:

العام إذا ورد أخذ على عمومه إلا إذا قام دليل التخصيص وهو المخصص.

وهو نوعان:

الأول: ما هو نص.

الثاني: ما ليس بنص.

والنص إما كلام مستقل، وإما غير مستقل. وهاك بيانها:

المخصص غير المستقل ويسميه بعضهم المتصل:

هذا النوع من المخصص خمسة:

الأول: الشرط نحو: ﴿**فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ**﴾ [البقرة: ٢٣٣] فإن نفي الجناح عام لأنه نكرة في سياق النفي، ولكن هذا النفي مشروط بشرط هو تسليم ما آتوهن بالمعروف.

وقد يتعدد الشرط نحو ﴿**لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا**﴾ [المائدة: ٩٣] فإن هذه كلها شروط فيما أفاده منطوق المشروط وهو نفي جميع أفراد الجناح فيما يطعم. وإذا تعقب الشرط جملاً متعاطفة قيدها جميعها عند الحنفية.

الثاني: الغاية نحو: ليس عليك حرج فيما تفعل حتى تعصي فإن منطوق الجملة الأولى نفي جميع أنواع الحرج في أي فعل، وأفادت الغاية تخصيص ذلك العموم إذ دلت على أنه بفعل المعصية ينقطع حكم العام وهو نفي الحرج.

الثالث: الصفة نحو: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥] فالصفة جعلت حكم المنطوق وهو إثبات الحل للفتيات المؤمنات.

الرابع: البدل والمراد به بدل البعض من الكل.

واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة لا يعتبر عند منكري المفاهيم دليلاً على نفي الحكم عند انتفاء الشرط أو الصفة أو بعد الغاية، وإنما يدل على ثبوت الحكم عند وجودها، أما النفي عند الانتفاء فلا.

ومن هنا قال ابن الهمام: إن الإخراج بها لا يسمى عند الحنفية تخصيصًا، لأنه ظن أن ذلك يفيد نفي الحكم عند انتفائها، ولكنا نقول مع نفي المفهوم إنه تخصيص على معنى أن النص يفيد أن حكم المنطوق ثابت عند وجود الشرط أو الصفة أو الغاية، أما النفي عند الانتفاء فلا يفيده الشرط ولا أخواه، ولا يقول أحد إن الجملة المقيدة بشرط تفيد وجود الحكم عند انتفاء الشرط، فإذا قلت: أعط الطلاب إن اجتهدوا، استفيد حكم وهو طلب الإعطاء في حال الاجتهاد، أما نفي الطلب أو طلب عدم الإعطاء عند عدم الاجتهاد فهو مسكوت عنه. وهذا القدر يسمى تخصيصًا فلا معنى لقول ابن الهمام إن الخلاف في كون هذا يسمى تخصيصًا أو لا يسمى لا يتصور من الحنفية لنفي المفهوم، وليس تخصيصًا إلا به.

الخامس: الاستثناء المتصل نحو: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا (٦٩) إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٦٨-٧٠].

شروط الاستثناء(١): شروطه ثلاثة:

الأول: الاتصال: فمن قال: أعط الطلاب، ثم قال بعد ساعة إلا محمدًا، لم يعد هذا كلامًا.

---

(١) انظر: «شرح الزركشي على جمع الجوامع». (٢/ ٧٣٤-٧٥٠).

ونقل عن ابن عباس أنه جوز تأخير الاستثناء.

قال الغزالي[١] : ولعله لا يصح النقل عنه [٢] إذ لا يليق ذلك بمنصبه، وإن صح فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء أو لا ثم أظهر نيته بعد. فيدين بينه وبين الله. ثم قال أما تجويز التأخير لو أجيز عليه دون هذا التأويل فيرد عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام، فإذا انفصل لم يكن إتمامًا كالشرط وخبر المبتدأ.

الثاني: أن يكون المستثنى مستغرقًا، فإذا قال: لفلان عليّ عشرة إلا عشرة لزمته العشرة لأنه رفع الإقرار، والإقرار لا يجوز رفعه ولكن يتمم بما يجري مجرى الجزء من الكلام.

وفصّل الحنفية في المستغرق فقالوا: إن كان بلفظ الصدر كالمثال المتقدم أو بما يساويه في المفهوم كعبيدي أحرار إلا مماليكي فهو باطل، وإن كان بغير ذلك لم يمتنع نحو عبيدي أحرار إلا هؤلاء وأشار إلى الموجودين وهم جميع عبيده. أما استثناء الأكثر والنصف فقد اختلفوا في جوازه، والأكثرون على صحته: وقال القاضي أبو بكر. والأشبه أنه لا يجوز.

استدل الجمهور على صحته في غير العدد بوقوعه في الكتاب فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] وهم الأكثرون بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]. وعلى صحته في العدد بإجماع فقهاء الأمصار على أن من قال: لفلان عليّ عشرة إلا تسعة يلزمه واحد.

واستدل القاضي[٣] على عدم الجواز بأن العرب تستقبح استثناء الأكثر وتستحمق من قال: رأيت ألفًا إلا تسعمائة وتسعة وتسعين، بل قال كثير من

---

(١) «المستصفى» (٢/ ١٨٠).

(٢) ضعيف: أخرجه الطبراني في «الكبير» (١١/ ٦٨) والحاكم في «المستدرك» (٤/ ٣٠٣) والطبري في «التفسير» (١٥/ ١٥١) وفي إسناده ليث بن أبي سليم وهو ضعيف الحديث..

(٣) «التقريب والإرشاد» (٣/ ١٤١).

أهل اللغة: لا يحسن استثناء عقد صحيح بأن يقول: عندي مائة إلا عشرة، أو عشرة إلا درهم بل مائة إلا خمسة وعشرة إلا دانقًا كما قال تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] فلو بلغ المائة لقال فلبث فيهم تسعمائة ولكن لما كان كسرًا استثناه.

والجواب: أن الاستقباح لا يمنع الصحة بدليل الإجماع السابق.

الثالث: وهو للحنفية خاصة أن يكون المستثنى مما يدخل تحت المستثنى منه قصدًا لا ضمنًا لأن الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر على ما يتناوله اللفظ.

ومن هنا قال أبو يوسف: لو قال وكلتك بالخصومة إلا الإقرار كان هذا الاستثناء لاغيًا؛ لأن الإقرار لا يندرج تحت الخصومة قصدًا وإنما يدخل لأن التوكيل بالخصومة معناه إقامته مقام نفسه وبناء على ذلك يكون ما دخل في اللفظ ضمنًا مما لا يمكن استثناؤه.

أما محمد فإنه يصحح هذا الاستثناء لأنه يعتبر الخصومة مستعملة في معنى مجازي لها وهو الجواب، وبذلك يكون الإقرار من أفراده فيصح استثناؤه.

وبناء على هذا يصح ا ستثناء الإنكار أيضًا عنده لأنه من أفراد الجواب.

أما استثناؤه عند أبي يوسف فليس بصحيح لأنه يكون استثناء مستغرقًا إذ لفظ الخصومة ليس معناه إلا الإنكار.

تعقيب الجمل بالاستثناء[1] :

إذا جاء الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو أو نحوها فهل يصرف الاستثناء إلى الجملة الأخيرة وحدها أو إلى جميع الجمل؟ خلاف:

قال قوم: يرجع إلى الجملة الأخيرة إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك.

وقال آخرون يرجع إلى الجميع إلا أن يدل الدليل على خلاف ذلك.

وقال قوم: يتوقف في الجميع إلى أن يدل الدليل.

فالمذهب الأول يرى: أن الكلام ظاهر في الاستثناء من الأخيرة ويتوقف

---

(١) انظر «شرح الزركشي على جمع الجوامع» (٢/ ٧٥٠).

فيما قبلها إلىٰ ظهور دليل يدل علىٰ تعلق الاستثناء به أو عدمه .

والمذهب الثـاني يرى: أن الكلام ظاهر في الاستثناء من جميع الجمل ولا يحكم بعدم تعلقه بغير الأخيرة منها إلا بدليل .

وأما الرأي الثـالث فيرى: أن الكلام مجمل فيتوقف معرفة ما تعلق به الاستثناء إلىٰ ظهور الدليل .

مثـال ذلك : قوله تعالىٰ : ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤) إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [النور: ٤، ٥] فهذا استثناء جاء بعد ثلاث جمل .

فأصحـاب الرأي الأول يقولون: إنه تعلق بالأخيرة ، فيزول عنه اسم الفسق بالتوبة ولم يقم دليل علىٰ تعلقه بما قبلها فيبقىٰ علىٰ ما هو عليه ، فلا يسقط عنه الجلد ولا تقبل شهادته بالتوبة .

وقال أصحاب الرأي الثاني: قام الدليل علىٰ عدم تعلقه بالجملة الأولىٰ وهي طلب الجلد ، ولم يخرج الدليل غيرها من تعلق الاستثناء به ، فإذا تاب يزول عنه اسم الفسق وتقبل شهادته .

وأهل الرأي الثالث يقفون إلىٰ ما تدل عليه القرائن .

حجج أهل الرأي الأول:

(١) قالوا لا فرق بين أن يقول : اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة إلا من تاب ، وبين أن يقول : عاقب من قتل وسرق وزنىٰ إلا من تاب ، في رجوع الاستثناء إلىٰ الجميع . ويجاب عن هذا الدليل بأن هذا قياس ولا قياس في اللغة .

(٢) قالوا أطبق أهل اللغة علىٰ أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة نوع من العي واللكنة كقوله : إن دخل الدار فاضربه ، إلا إن تاب ، وإن أكل فاضربه ، إلا إن تاب ، وإن تكلم فاضربه ، إلا إن تاب .

والجـواب عن هذا: أن الاستهجان إنما هو عند اتحاد الحكم المخرج منه كما في المثال المذكور؛ لأن ذلك يكون تكراراً خاليًا عن الفائدة، وأما ما نحن فيه فالأحكام مختلفة ولو سُلم استهجان التكرار لا يضر، لأنه لم يتعين طريقًا لإفادة المراد، بل يمكنه أن يذكر الجمل والاستثناء، وينصب قرينة تدل على تعلقه بالكل أو يصرح بالاستثناء من الكل بعده.

(٣) قالوا إذا قال: والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعلق بالجملتين اتفاقًا، فكذا هنا.

والجـواب: أن (إن شاء الله) شرط لا استثناء، وإذا ألحق الاستثناء بالشرط كان قياسًا في اللغة، وقد تقدم بطلانه.

ولو سلم جواز القياس فهاهنا فرق بينهما، وهو أن الشرط مقدر تقديمه على الجزاء، ولو سلم أن تقدم الشرط غير لازم قلنا: إن تعلق الشرط في المثال بالجميع لوجود قرينة تدل على ذلك وهي الحلف على الكل، فخرج عن محل النزاع، لأن النزاع إنما هو في المجرد عن القرائن. على أن أرباب الوقف يقولون: هما سواء في التردد، فلا يقوم هذا دليلاً عليهم.

(٤) قالوا هو صالح للجميع، فالقصر على الأخيرة تحكم.

والجـواب: أن الأخيرة يتعلق بها الاستثناء اتفاقًا والتردد إنما هو فيما قبلها، وصلاحية الاستثناء لتعلقه به لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر، فإن من مراتبه الاستغراق وهو صالح له، ومع ذلك ليس بظاهر فيه.

حجج المخصصين بالجملة الأخيرة:

قالوا:

(أولاً) إن المعممين عمموا لأن كل جملة مستقلة، فصارت جملة واحدة من أجل الواو العاطفة، ونحن إذا خصصنا بالأخيرة جعلناها مستقلة.

وهذا الدليل عبارة عن تقرير علة الخصم واعتراض عليها، ولعله لا يعلل بذلك، ثم علة عدم الاستقلال أنه لو اقتصر عليه لم يفد، وهذا لا يندفع بتخصيص الاستثناء به.

(ثانيًا) قولهم إطلاق الكلام الأول معلوم ودخوله تحت الاستثناء مشكوك فيه، فلا ينبغي أن يخرج منه ما دخل فيه إلا بيقين.

وهذا الكلام فاسد لأنه غير مسلم إطلاق الأول قبل تمام الكلام، وما تم الكلام حتىٰ أردف باستثناء يرجع إليه عند المعمم ويحتمل الرجوع إليه عند المتوقف.

وقال أرباب الوقف: إذا بطل التعميم والتخصيص لأن كل واحد منهما تحكم ورأينا العرب تستعمل كلا منهما ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز، فيجب التوقف لا محالة.

قال الغزالي: وهذا هو الأحق وإن لم يكن بد فمذهب المعممين أولىٰ؛ لأن الواو ظاهرة في العطف وذلك يوجب نوعًا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه.

ومذهب المعممين هو المختار عندنا لأنه المتبادر من الإطلاق في عرف التخاطب، فإذا دل دليل علىٰ غير ذلك يعمل به[١].

حجية العام المخصص[٢]:

المخصص إما أن يكون مجملاً وإما أن يكون مبينًا:

فالأول كقول القائل: أحسن إلىٰ الناس، ويقول عقب ذلك لا تحسن إلىٰ بعضهم، أو يقول هذا العام مخصوص.

والثاني كقوله: أحسن إلىٰ الناس، ويقول ولا تحسن إلا لمن يحسن إليك.

إذا كان المخصص مجملاً لم يبق العام حجة عند الجمهور، ونعني بذلك أن يتوقف في الاحتجاج به حتىٰ يجيء البيان لأنه قد صار مجملاً.

وإذا كان مبينًا فاختلفوا في الاحتجاج بالعام بعد ذلك علىٰ أقاويل كثيرة:

---

(١) انظر في مباحث الاستثناء: «التقريب والإرشاد» (٣/ ١٢٦)، و«المستصفىٰ» (٢/ ١٨٠)، و«المعتمد» (١/ ٢٦٣)، و «المحصول» (١/ ٣/ ٥٣)، و«البرهان» (١/ ٣٩٦).

(٢) انظر: «المعتمد» (١/ ٢٦٥)، و«أصول السرخسي» (١/ ١٤٤)، و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٣٣٨)، و«شرح العضد» (٢/ ١٠٨، ١٠٩)، و«الإبهاج» (٢/ ١٤٣) و«تيسير التحرير» (١/ ٣١٣)، و «شرح الكوكب» (٣/ ١٦١)، و«تشنيف المسامع» (٢/ ٧٢٥).

الأول: وهو قول الجمهور، أنه يبقىٰ حجة في غير ما دل المخصص علىٰ عدم إرادته، ولم يكن يحتاج هذا إلىٰ برهان بعدما تقدم من أن ألفاظ العموم موضوعة لاستغراق جميع الأفراد، فإذا دل الدليل علىٰ أن بعض هذه الأفراد غير مراد سواء كان دليل عقل أو لفظ بقي العام متناولاً لما عدا ما لم يرد، وقد استدل الصحابة رضي الله عنهم بألفاظ العموم المخصوصة. وإذا ثبت أنه ما من عام إلا خصص، وقلنا إن العام بعد التخصيص لا يكون حجة، يكون نتيجة ذلك الكلام أن العام ليس حجة وذلك مخالف لإجماع الناس، ولو قال إنسان لمن تجب عليه طاعته: أكرم طلاب العلم و لا تكرم فلانًا - لواحد منهم - فترك إكرام سائرهم قطع العقلاء بعصيانه.

أما إذا خصصه بمجهول، فللمأمور حينئذٍ ألا يكرم أحدًا، ويقول لعله هو الذي لم يرد فتكون له الحجة في التوقف في العمل بالعام، ولعل هذا لم يجئ في التشريع.

وبعد هذا لم نر وجهًا للاشتغال بنقل أقاويل المخالفين وذكر حججهم لأنها أقوال ليست بشيء، وبعد ذلك هل يبقىٰ قاطعًا أو ينزل إلىٰ درجة الظنية؟

أما الذين يقولون بأن العام في الأصل حجة ظنية فجوابهم معروف.

وأما الذين يقولون بقطعيته قبل التخصيص فإنهم يقولون إنه صار بالتخصيص حجة ظنية، إذا كان قد خصص بقول، وبذلك يكون عرضة لأن ينسخ بخبر الواحد، وبالقياس.

وحجتهم في ذلك أن دليل التخصيص قابل للتعليل، والتعليل من شأنه توسيع محل الحكم، فصار العام بذلك محلاً لاحتمال أن يكون المراد به أقل مما يبقىٰ بعد ما دل المخصص علىٰ عدم إرادته.

وقد تعترض هذه الحجة بأن دليل التخصيص الذي كلامنا فيه قطعي، فإذا علل بعلة بينها الشارع صار محلها مما استثني قطعًا؛ لأن مدلول اللفظ حينئذٍ ليس قاصرًا علىٰ المحل الذي دل المخصص علىٰ عدم إرادته، بل علىٰ نوعه وهو ما وجد فيه الوصف، وذلك علىٰ ما حققه كثير من الأصوليين من أن عموم العلة

هو مدلول اللفظ لا طريق القياس، فإذا قال القائل: أعطوا الفقراء ولا تعطوا فلانًا لكسله، كان هذا بمثابة قوله أعطوا الفقراء إلا الكسالى منهم، ويبقى العام حينئذٍ بالنسبة لما بقي بعد الكسالى على ما كان عليه من القطعية.

أما العلل التي يستنبطها الفقهاء بمجرد مناسبتها للحكم من غير أن يكون هناك نص من الشارع على اعتبارها فلا قيمة لها، ولا يصح أن تصادم العام. فإذا قال: أعطوا الفقراء ولا تعطوا زيدًا، لم يكن لنا أن نقول إنما نهى عن إعطاء فلان لقبح سيرته أو لكسله أو لعداوة بينه وبين المتصدق، وبسبب ذلك نقول: إن عمرًا وبكرًا وخالدًا غير مرادين من هذا العام لاشتراكهم مع زيد في الصفة التي استنبطناها، وإن كانت مناسبة للحكم وهو النهي عن الإعطاء.

وسيأتي مزيد بحث في هذا الموضوع حينما نصل إلى القياس إن شاء الله.

والخلاصة: أنّا لا نرى حجة قوية للقول بأن العام صار ظنيًا بسبب تخصيصه فالظاهر أنه يبقى على ما كان عليه فيما وراء ما دل المخصص على عدم إرادته، سواء كان شخصًا أو نوعًا.

التخصيص بالعرف(1):

العرف إما قولي وإما عملي:

فالعرف القولي: أن يكون الناس قد تعارفوا إطلاق اللفظ العام على بعض أفراده، كما تعارفوا إطلاق الدابة على الحمار، وإطلاق الدرهم على النقد الغالب. وهذا قد اتفق الأصوليون على أنه يخصص العام لأن الشارع إنما يخاطب الناس بما تعارفوه من الإطلاقات.

أما العرف العملي: فهو أن يكون للفظ مسمى عام لم يتعارف الناس إطلاقه في بعض أفراده، ولكنهم لا يستعملون إلا بعض أفراده مثال ذلك، كلمة: (الطعام) فإنها موضوعة في اللغة لكل ما يطعم ويستعملها الناس في ذلك

---

(1) انظر: «تشنيف المسامع» (٢/ ٧٩٣)، و«البحر المحيط» (٣/ ٣٩٧).

المعنى، فإذا اتفق أن المخاطبين لم يكن لهم مما يطعم إلا البر والشعير، وقال الشارع: لا تبيعوا الطعام بالطعام، فهل يكون العرف العملي مخصصًا لهذا اللفظ العام أو لا؟

رأي الجمهور: أنه لا يخصص.

وقال الحنفية: يخصص، ورأي الجمهور هو المختار؛ لأن الشارع إنما يخاطب الناس ويفهمهم بالألفاظ وهي موضوعة للعموم فرضًا، ولم يغيرها العرف الاستعمالي.

وسياق استدلال الحنفية يظهر في غير محل النزاع.

قال ابن الهمام: لنا الاتفاق على فهم الضأن بخصوصه في اشتر لحمًا وقصر الأمر عليه، إذا كان العادة أكله فوجب كالقولي لاتحاد الموجب، ومراده بالذي وجب كونه مخصصًا، ومراده بالموجب المتحد تبادر لحم الضأن عند الإطلاق، ومتى وصل أمر اللفظ إلى هذا الحد وهو أن يتبادر منه عند الإطلاق بعض أفراد العام، فقد دخل في القسم الأول وهو العرف القولي لأن اللفظ صار عند المخاطبين مستعملاً في بعض أفراده بدليل التبادر. ومن هنا قال بعض الفقهاء إن قوله عليه السلام «**أيما إهاب دبغ فقد طهر**» [1] لا ينتظم جلد الكلب لأنه لم يكن من عادتهم دبغ جلود الكلاب ولا استعمالها.

وبما قررناه يظهر أنه لا نزاع في المسألة وأن العرف العملي يخصص متى صار لفظ العام لا يتبادر منه إلا ما جرى عليه العمل.

رجوع الضمير على بعض أفراد العام:

قد يرد اللفظ في التشريع عامًا ثم يعود عليه ضمير مرادًا به بعض أفراد ذلك العام، فهل يعد هذا دليلاً على أن العام مستعمل في بعض أفراده أو لا يدل ويبقى الأول على عمومه، والضمير على خصوصه؟

(١) أخرجه مسلم [٣٦٦].

مثال ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ثم قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فلفظ المطلقات عام ينتظم من طلقت مرة، ومن طلقت ثلاثًا، وقوله: (وبعولتهن أحق)، لا يشمل إلا المطلقات طلاقًا رجعيًا، لأنهن اللاتي أزواجهن أحق بردهن في العدة.

قال الجمهور: إن عود الضمير الذي علم خصوصه علىٰ اللفظ العام دليل علىٰ أن ذلك العام لم يستعمل في جميع أفراده وإنما استعمل في بعضها، ولا يجوز أن يقال غير هذا لأن الضمير رابط لمعنىٰ متأخر بمعنىٰ متقدم علىٰ أنه هو، فلا يتصور الاختلاف بينهما. فيكون لفظ المطلقات مستعملاً استعمالاً مجازيًا في بعض أفراده، وهو الرجعيات، وأما ثبوت التربص للمطلقات ثلاثًا، أو المختلعات فبدليل آخر.

أما إفراد فرد من العام بحكم العام فلا يخصص العام لأن ذلك لا يعدو أن يكون تطبيقًا لذلك الفرد علىٰ حكم العام.

تخصيص الكتاب بالكتاب[1] :

تخصيص الكتاب بالكتاب متفق عليه؛ لأن نصوصه كلها قطعية الورود.

فإذا تقابل فيه عام وخاص فالواجب الجمع بين الدليلين بإعمال العام فيما وراء الخاص وإعمال الخاص في محله، إلا أن ذلك يستدعي بيانًا.

اعلم أنه لم يتقابل في القرآن عام وخاص، بمعنىٰ أنه ورد حكم علىٰ عام شامل لأفراد، وحكم علىٰ فرد واحد من أفراد ذلك العام يخالف حكم العام أو يوافقه وإنما الذي ورد فيه عمومات بعضها أخص من بعض، فالخصوص المقابل للعموم خصوص نسبي لا حقيقي. مثال ذلك ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فهذا عام في الزوجات الحائلات والحاملات، ولكنه خاص بالمتوفىٰ عنهن.

---

(١) انظر: «التقريب والإرشاد» (٣/ ١٧٨)، و«البرهان» (٢/ ١١٩٣)، والمعتمد (١/ ٣٧٦)، و «المحصول» (١/ ١٦٣) و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٣١٨).

وقوله تعالى: ﴿وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] فهذا عام في المتوفى عنهن والمطلقات، لكنه خاص بأولات الأحمال. فبين الآيتين عموم وخصوص من وجه، فتقابلا في أولات الأحمال المتوفى عنهن، فالأولى تقضي بعمومها أن أجلهن أربعة أشهر وعشراً، والثانية تقضي بخصوصها في أولات الأحمال أن أجلهن وضع حملهن. وانفردت الآية الثانية بحكم عدة المطلقات الحاملات وهو وضع الحمل، كما انفردت الأولى بعدة المتوفى عنهن الحائلات وهي أربعة أشهر وعشراً.

فهذا معنى تقابل العام والخاص. وقد يكون بين الآيتين العامتين عموم وخصوص مطلق. نحو قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] هذه عامة في جميع المطلقات، سواء مسسن أم لم يمسسن، وقوله تعالى ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩] فهذا عام في أفراد المطلقات اللاتي لم يمسسن إلا أنه أخص من عام الآية الأولى لأنه حكم على بعض الأنواع التي ينتظمها الأول. فالتقابل في الكتاب لا يكون إلا بين عامين، أحدهما أخص من الآخر مطلقًا أو من وجه.

إذا تبين ذلك فاعلم أن العام والخاص قد يعلم أيهما الأول، وقد يجهل التاريخ.

قال جمهور الأصوليين: إن النصين يعمل بهما مطلقًا سواء علم تقدم العام أو الخاص، أو جهل التاريخ.

وقال أبو حنيفة والقاضي وإمام الحرمين: إن عُلم التاريخ وكان الخاص متأخراً خصص العام، وإن كان العام متأخراً نسخ الخاص، وإن جُهل التاريخ تساقطا في موضع المقابلة لاحتمال تأخر العام، فيكون ناسخًا للخاص وتأخر الخاص فيكون مخصصاً للعام، فيتوقف في محل الخاص ويطلب دليل آخر. وإذ قد بينا فيما مضى ما لتاريخ التشريع من القيمة، وبينا أنه لا يصح أن يكون أساساً للاستنباط.

نقول: إن نصوص القرآن يبين بعضها بعضًا، فكل نص فيه يحكم على بعض أنواع عام بحكم مخالف لما حكم به على ذلك العام يبين أنه إنما أريد بذلك العام ما لم يتناوله الخاص، بقطع النظر عن تاريخ النزول، متقدمًا كان الخاص أو متأخرًا، ما لم يقم دليل قاطع على أن حكم الخاص المتقدم قد أبطل بالعام المتأخر.

تخصيص الكتاب بالسنة:

رسول الله ﷺ هو المبين لمراد الكتاب، فإذا تحققنا أنه قال قولاً مخصصًا لعام الكتاب أو مقيدًا لمطلقه، كان ذلك دليلاً على أن مراد الكتاب ما وراء ما خصه الرسول ﷺ، وأن مراده بالمطلق المقيد على لسان رسوله، وذلك التحقق لا يكون إلا إذا كان الخبر متواترًا؛ لأنه هو الذي يفيد العلم، فإن كان خبر واحد فلا يقوى على معارضة الكتاب لأن الكتاب قطعي، وخبر الواحد ظني. وقد فعل ذلك عمر رضي الله عنه بحديث فاطمة بنت قيس، حينما روت أنه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى، وهي بائن، فقال عمر: لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصابت أم أخطأت[1] .

وقال الجمهور: خبر الواحد يخص عام الكتاب كما يخصه المتواتر.

أما الحنفية فقالوا: إن كان الخبر متواترًا أو مشهورًا وهو مقارن لعام الكتاب خصصه، وإن لم يكن مقارنًا نسخه، وإن كان خبر واحد لا يخصصه ولا ينسخه إلا إذا كان عام الكتاب قد خص قبل بقطعي حتى صار بذلك التخصيص ظنيًا.

استدل الجمهور: بأن الصحابة خصوا كثيرًا من عمومات القرآن بالأخبار، فخصوا عموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها**»[2] ، وبقوله: «**يحرم من**

---

(١) أخرجه مسلم [١٤٨٠].

(٢) أخرجه البخاري [٥١٠٩]، ومسلم [١٤٠٨].

الرضاع ما يحرم من النسب»[١] . والكتاب لم يذكر مما حرم من الرضاع إلا الأم والأخت، وخصوا آية المواريث بقوله: «**لا يرث القاتل**»[٢] ، وبقوله: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**»[٣] .

والجواب عن هذا الدليل: أنهم إن كانوا أجمعوا حقيقة فذلك دليل على أن هذه الأخبار كانت مستفيضة عندهم حتى بلغت درجة القطع، وإن لم يكونوا أجمعوا فلا دليل .

وأما الحنفية: فلا يظهر إلحاقهم المشهور بالمتواتر ؛ لأن غاية ما تفيده الشهرة غلبة الظن، أي أنها تفيد ظنًّا أقوى مما يفيده خبر الواحد، ولا تصل بالخبر إلى درجة المقطوع به، فكيف ينقض الظن معارضًا للقطعي، وقد نراهم يدّعون الشهرة في أحاديث لا يثبت المحدثون صحتها، كما فعلوا في حديث «**أخروهن من حيث أخرهن الله**»[٤] ، فأثبتوا به فرضًا على الرجل، وهو تأخير المرأة عنه في صلاته حتى إذا لم يفعل وحاذته المرأة فيها بطلت .

وقد بنوا قولهم إن خبر الواحد يخص الكتاب، وينسخه إذا كان ذلك العام قد خص قبل بقاطع على أنه يصير بذلك ظنيًّا، وقد بينا قبل ما هو المختار من أن العام إذا خص بمبين قطعي لا يصير بهذا التخصيص ظنيًّا .

التخصيص بالقياس[٥] :

قد يرد عن الشارع أمر متعلق بعام، ثم يظهر أن بعض أفراد هذا العام يستحق حكمًا يخالف سائر الأفراد، وهذا الحكم مستنبط من قياس .

---

(١) أخرجه البخاري [٥٠٩٩]، ومسلم [١٤٤٤].

(٢)، (٣) تقدما.

(٤) لا أصل له مرفوعًا. قال الزيلعي في «نصب الراية»: «غريب مرفوع، وهو في «مصنف عبد الرزاق» موقوف على ابن مسعود».

قلت: هو في المصنف برقم[٥١١٥] وإسناده صحيح.

(٥) انظر: «التقريب والإرشاد» (٣/ ١٩٤)، و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٣٧) و«المحصول» (١/ ٣/ ١٤٨)، و«البحر المحيط» (٣/ ٣٦٩).

مثاله :أن يقول قائل لمن له أن يأمره : لا تعط من سألك شيئًا ، فمن عام ينتظم جميع أفراد المقابلين أغنياء أو فقراء ، علماء أو جهلاء ، ثم تلا ذلك أمر آخر يقول وأعط طلاب العلم لفقرهم . فلما علمنا العلة ، أردنا تعميم محل الإعطاء فقلنا : بأنه مأمور أن يعطي كل فقير ، سواء كان طالب علم أو غير طالب ، والفقراء ممن قابلهم . فهل لنا أن نخصص العام الأول بهذا القياس ونقول : إن مراد الناهي بلفظه العام غير الفقراء .

ويكون المخرج نوعين: أحدهما: بالنص وهو طلاب العلم الفقراء .

والثاني: بالقياس وهو الفقراء من غيرهم . هذا محل خلاف بين الأصوليين .

فقال الجمهور: يجوز التخصيص بالقياس .

وقال الحنفية: يجوز إذا نزل العام من القطع إلى الظن بتخصيصه بقطعي آخر ؛ لأن تخصيص العام عندهم يجعله وظنيًا ولا يخصصه إلا قطعي مثله .

وقال ابن سريج: يجوز أن يخصص العام القياس الجلي لا الخفي .

وقال الجبائي: يقدم العام مطلقًا ، والقاضي وإمام الحرمين توقفا .

ففي المسألة عند التحصيل ثلاثة آراء : رأي الجبائي بتقديم العام مطلقًا ، ورأي القاضي وإمام الحرمين بالتوقف ، ورأي الجمهور جواز التخصيص مطلقًا أي العمل بالقياس . وزاد الحنفية اشتراط ظنية العام ، وابن سريج قطعية القياس حتى يحصل التعادل بين العام والقياس .

حجج من قدم العام:

(١) إن القياس فرع والعموم أصل فكيف يقدم فرع على أصل؟

وجواب هذا: أن القياس فرع نص آخر ، لا فرع النص المخصص ، والنص تارة يخصص بنص آخر ، وتارة بمعقول نص آخر . ولا معنى للقياس إلا معقول النص وهو الذي يفهم المراد من النص والله هو الواضع لإضافة الحكم إلى معنى النص . ولنبين أنه فرع أصل آخر بهذا المثال . قال الله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ

﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ثم ورد في الحديث: «البرُّ بالبر ربا»[1] إلخ. فهذا الحديث مخصص لعموم: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، ثم قسنا الأرز على البُر للعلة الجامعة بينهما، فكان هذا القياس مخصصًا أيضًا لذلك العموم فلم نخصصه بفرعه، لأن الأرز فرع حديث البر، لا فرع آية إحلال البيع، فبطل قولهم كيف يقدم فرع على أصل. قالوا إن حجية القياس ثبتت بالإجماع، ولا إجماع على حجيته عند مخالفته للعموم، لأنهم اختلفوا في اعتباره حينئذٍ. وأجيب عن ذلك بأنه إذا ثبتت حجية القياس ثبت حكمها ومن حكم الحجية أن يجمع بين الحجتين ما أمكن.

(٢) إنه إنما يطلب بالقياس حكم ما لم ينص عليه، أما ما نص عليه فكيف يثبت القياس خلافه؟!

والجـواب: أن الخارج بالقياس ليس مما يدخل تحت العام قطعًا، لأن العام قد يراد به الخاص، فإذا أريد به كان نطقًا بالقدر المراد، لا بما ليس بمراد.

والدليل على ذلك جواز تخصيص العام بدليل العقل القاطع، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع. وإذا قلتم: إن ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم سألناكم: هل لم يدخل تحت لفظه أو تحت المراد به؟ فإن قلتم تحت اللفظ أحلتم؛ لأن الله سبحانه شيء وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] وإن قلتم لا يدخل تحت الإرادة، فكذلك دليل القياس يعرفنا ذلك، ولا فرق.

والنتيـجة: أن القياس لم يعارض العام، وإنما دل على أن المراد به غير ما أفاد القياس حكمه.

(٣) إن معاذًا أخّر القياس عن الكتاب والسنة، فكيف تقدمونه على الكتاب؟

والجواب: أنه أخر السنة أيضًا عن الكتاب، وقد اتفقوا على جواز تخصيص الكتاب بالسنة، فدل ذلك على أن العمل بالسنة المخصصة للكتاب ليس تركًا

---

(١) أخرجه البخاري [٢١٧٤]، ومسلم [١٥٨٦].

للكتاب، بل بيانًا للمراد من الكتاب، وسواء كان هذا البيان باللفظ أو بمعقول اللفظ وهو القياس.

حجج القائلين بتقديم القياس:

(١) إن كُلاًّ من العام والقياس حجة ظنية. أما القياس فظاهر وأما العام فلما تقدم للجمهور من ظنيته مطلقًا، وما تقدم للحنفية من ظنيته إذا خص بقاطع، والتفاوت في الظنية غير مانع من التخصيص. وإذا ظهر تعارض الحجتين الظنيتين كان الوجه إعمالهما ما أمكن، فيعمل بالعام فيما وراء ما بين القياس عدم إرادته، ويعمل بالقياس فيما بينه.

واعترض الغزالي على ذلك: بأن القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع، بل هو رفع للعموم وعمل بالقياس.

حجج الواقفين:

قالوا إذا بطل كلام المرجحين بما سبق، وكل واحد من العام والقياس حجة إذا انفرد، وقد تقابلا ولا مرجح فلم يبق إلا التوقف لأن الترجيح بينهما إما أن يدرك بعقل أو نقل ولم يتحقق شيء من ذلك فرضًا.

واعترض: بأن الأمة قبل القاضي مجمعة على تقديم أحد الدليلين: العام أو القياس، وإن لم يتفقوا على أحدهما، فأجاب القاضي بأنهم لم يصرحوا بإبطال التوقف قطعًا ولم يجمعوا عليه، لكن كل واحد رأى ترجيحًا والإجماع لا يثبت بمثل ذلك. كيف ومن لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه في ترجيح القياس؟ كيف يقطع بخطئه إن توقف؟

ومعنى التوقف أنه ليس أحد الدليلين راجحًا بنفسه على الآخر، فلابد من طلب دليل آخر يرجح بينهما، فيتوقف في حكم ما تقابل فيه العام والقياس.

أما الذين اشترطوا في العام سبق تخصيصه، أو اشترطوا في القياس كونه جليًا أو منصوص العلة، فإنما أرادوا بذلك حصول التعادل بين العام وبين القياس

بإنزال العام إلىٰ درجة الظنّية إذا خصص، أو برفع القياس إلىٰ درجة مساواة العام بجلائه أو النص علىٰ عليته.

والنظر الصحيح يقضي علىٰ من يرىٰ قطعية العام في أفراده، وظنية القياس ألا يقول بأن الظني مقدم علىٰ القطعي، أما من يرىٰ أن كُلا ظني وكُلا حجة إذا انفرد. فلا مندوحة له عن القول بالعمل بهما جميعًا، فيعمل بالعام فيما وراء ما دل عليه القياس، ويعمل بالقياس فيما دل عليه.

ولما كنّا رجحنا فيما تقدم قطعية العام في أفراده، وسنرجح في باب القياس أن ما نص علىٰ علته منه يفيد الحكم قطعًا، وجب أن نختار هنا أن القياس منصوص العلة يخصص العام.

الخاص:

الخاص ينتظم المطلق، والأمر، والنهي، والعدد. والبحث عن الثلاثة الأول من مهمات هذا العلم لأنها أساس التشريع اللفظي.

المطلق والمقيد[1]:

المطلق: ما دل علىٰ فرد أو أفراد شائعة بدون قيد مستقل لفظًا نحو قوله تعالىٰ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣].

والمقيد: ما دل علىٰ فرد أو أفراد شائعة بقيد مستقل لفظًا. نحو: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[النساء :٩٢]، فالمطلق مساوٍ للنكرة ما لم يدخلها عموم، ومنه الجمع المنكر ما لم يقيد.

حمل المطلق على المقيد:

إذا ورد في التشريع مطلق ومقيده فذلك علىٰ أوجه:

---

(١) انظر: «البرهان» (١/ ٣٥٦)، و«الإحكام» للآمدي (٢/ ١٦٦)، و«شرح الكوكب» (٣/ ٣٩٢)، و«المحصول» (١/ ٢/ ٥٢١)، و«شرح العضد» (٢/ ١٥٠)، و«الإبهاج» (٢/ ١٢٧)، و«كشف الأسرار» (٢/ ٢٨٦)، و«الصاحبي» (ص/ ١٦٤ـ ١٦٧).

(الأول) أن يتحدا حكمًا وسببًا، مثال قوله تعالىٰ في كفارة اليمين: ﴿**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ**﴾ [البقرة: ١٩٦] مع القراءة الشاذة، **فصيام ثلاثة أيام (متتابعات)**[١] وحكم هذا أن يحمل المطلق فيه علىٰ المقيد علىٰ معنىٰ أن يكون المراد بالمطلق هو المقيد، ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين في وقت واحد، والسبب هنا قد اتحد، وهي اليمين بشرط الحنث، والحكم هو الصيام، فوجب أن يكون المقيد مبينًا للمراد من المطلق لا ناسخًا لأنه قارنه، وإذا لم تحصل المقارنة كان الحمل واجبًا بطريق النسخ لا البيان. هذا هو رأي الحنفية وهو معترض بأن قراءة المطلق متواترة وهي قطعية، وقراءة المقيد شاذة وهي لا تزيد عن خبر الواحد، فكيف يكون خبر الواحد الظني مقيدًا لمطلق الكتاب القطعي مع أنهم اشترطوا في الحمل، إذا لم تكن مقارنة، أن يكون المقيد قطعيًّا لأن الزيادة علىٰ النص القطعي لا تكون بخبر ظني، وفي الحمل بنوعيه زيادة علىٰ النص؟ وقد اضطروا في الحمل عند الاستدلال علىٰ قطع اليد اليمنىٰ في السرقة، لأول مرة بقراءة ابن مسعود، (فاقطعوا أيمانهما) إلىٰ الاستناد إلىٰ الإجماع لأنه قطعي. فالظاهر أن الحمل في هذا الوجه إنما يكون إذا تعادل الدليلان قطعية أو ظنًّا[٢].

(الثاني) أن يختلف السبب كما في كفارتي الظهار والقتل، فقد قال جل ذكره في الأولىٰ: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا**﴾ [المجادلة: ٣] وقال في الثانية: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ**﴾ [النساء: ٩٢] فالسبب مختلف وهو في **الأولى:** إرادة العود بعد الظهار، وفي **الثانية:** القتل الخطأ. وفي هذا الوجه لا يحمل المطلق علىٰ المقيد عند الحنفية[٣]، بل يعمل بالمطلق في محله، وبالمقيد في محله، فيجب في كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة، وفي كفارة الظهار عتق رقبة مطلقة مؤمنة

---

(١) وهي قراءة عبد الله بن مسعود وانظر: «فتح القدير» (٢/ ١٠٢).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (١٣/ ٣٩٤)، (٢٠/ ٢٦٠)، و«شرح الكوكب» (٢/ ١٣٦) و«أضواء البيان» (٥/ ٢٤٨).

(٣) انظر: «التلويح علىٰ التوضيح» (١/ ٦٤-٦٥).

كانت أو كافرة. وهذا هو الظاهر لأن هذا الحمل لا داعي إليه، ولا يقال: إن الحمل بطريق القياس لانتقاء شرط من شروطه، وهو عدم معارضة نص آخر.

(الثالث) أن يكون الحكم مختلفًا نحو قول الآمر لمن تجب طاعته: اشترِ رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة. وفي هذا الوجه لا يحمل المطلق على المقيد اتفاقًا إلا إذا دعت إلى ذلك ضرورة كما لو قال: أعتق رقبة ولا تتملك إلا رقبة مؤمنة.

فإن النص الثاني ناه عن تملك غير المؤمنة، والأول موجب لعتق رقبة فيتعين أن يراد بها المؤمنة للتمكن من الامتثال.

(الرابع) أن يكون الإطلاق والتقييد في نفس السبب، كما في حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين[(١)] ، مع روايته الأخرى: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير على كل عبد أو حر صغير أو كبير[(٢)] ، وليس فيه قيد من المسلمين.

وفي هذا الوجه قال الحنفية: لا حمل فيعمل بكل من النصين فتكون كل نفس سببًا في وجوب زكاة الفطر، ولا يقال إنهم بذلك قد رفضوا القيد الذي في الرواية الأخرى بل عملوا به ولكنهم لما لم يكونوا ممن يحتج بالمفاهيم لم يحصل عندهم تعارض فلم يضطروا إلى الحمل فعندهم كل من المطلق والمقيد سبب في إيجاد الزكاة.

الأمر:

لفظ أمر حقيقة في القول المخصوص اتفاقًا مجاز في الفعل، وقيل هو حقيقة فيهما فهو مشترك، والأول هو الصحيح لأن القول المخصوص هو الذي يسبق إلى الفهم عند إطلاق لفظ أمر، ولو كان مشتركًا لما تبادر أحد المعنيين.

---

(١) أخرجه البخاري [١٥٠٣]، ومسلم [٩٨٤].

(٢) أخرجه البخاري [١٥١١]، ومسلم [٩٨٤].

حد الأمر:

من المتكلمين من يقول بالكلام النفسي[1] ، ومنهم من ينفيه ولا يعترف إلا بالكلام اللفظي. ولما كان الذي يهم الأصولي هو الألفاظ لأن الأدلة السمعية عليها تدور أردنا تعريف الأمر باعتباره لفظًا.

الأمـــر: هو الصيغة المعلومة وما يجري مجراها مقتضىٰ بها الفعل حتمًا مع استعلاء.

واشترط بعض المتكلمين علو الآمر ليكون كلامه أمرًا حقيقة ولم يشترطه بعضهم وهو الصحيح، لأن الأدنىٰ قد يأمر الأعلىٰ فيذم بذلك ولو كان العلو معتبرًا لم يسم طلبه أمرًا. أما تسمية ما يصدر من غير المستعلي أمرًا فهو مجاز كما في قوله تعالىٰ علىٰ لسان فرعون مشيرًا إلىٰ موسىٰ ﴿**إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ**﴾ [الشعراء: ٣٤، ٣٥] أي تشيرون، وذلك للقطع بأن الصيغة في التضرع والالتماس لا تسمىٰ أمرًا.

حقيقة صيغة الأمر[2] :

صيغة الأمر وردت في الاستعمال العربي لمعانٍ كثيرة أهمها:

الإيجاب: نحو ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ [البقرة: ٤٣]، **والندب**: نحو ﴿**فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا**﴾ [النور: ٣٣] **والإرشاد**: نحو ﴿**إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**﴾ [البقرة: ٢٨٢]. **والإباحة**: نحو ﴿**فَاصْطَادُوا**﴾ [المائدة: ٢] **والتهديد** :نحو ﴿**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ**﴾ [فصلت: ٤٠].

والمراد بيان ما وضعت له هذه الصيغة في أصل اللسان العربي حتىٰ يكون هو المراد عند التجرد من القرائن.

---

(١) وهو نفس أشعري مبتدع ضل طريقه فوجدناه في كتب أصول الفقه وبالله نستدفع البلايا، وانظر: «مذكرة الشنقيطي» (ص/ ٣٣٨).

(٢) وهي من المسائل المبنية علىٰ تقسيم الكلام إلىٰ نفسي ولفظي وانظر: «مذكرة الشنقيطي» (ص/ ٣٣٦)، و«البرهان» (١/ ١٥٧)، و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٠٥) و«البحر المحيط» (٢/ ٣٥٦)، و«شرح العضد» (٢/ ٧٩)، و«تشنيف المسامع» (٢/ ٥٨٢).

قال قوم: إن هذه الصيغة مشترك لفظي بين جميع المعاني التي استعملت فيها، وبذلك يتوقف فهم المراد على ما يقترن بها من القرائن.

وقال آخرون: إنها مشترك لفظي بين الإيجاب والندب والإباحة، وليس من المعاني التي وضعت لها التهديد وإنما تستعمل فيه مجازًا.

وقال قوم : إنه مشترك معنوي بين الإيجاب والندب والإباحة، والمعنى المشترك بين هذه الثلاثة هو الإذن، فإذا وردت الصيغة مجردة لم يفهم منها إلا مجرد الإذن في الفعل، أما حكم الترك إن كان معاقبًا، أو ملومًا عليه أو أن الترك يساوي الفعل، فلا يعرف إلا من القرائن. ويقرب هذا هذا في النتيجة من سابقه.

وقال قوم: إنه مشترك لفظي بين الوجوب والندب، فإذا جرد عن القرائن لا يعلم أيهما المراد فلا يحكم على الفعل بأن تاركه معاقب أو ملوم إلا بالقرائن.

وقال قوم: إنه مشترك معنوي بين الإيجاب والندب، والمعنى الجامع أن الفعل مطلوب. ولا أرى فرقًا في النتيجة بين هذا وبين سابقه لأن الذي يقول بالاشتراك اللفظي لا يخالف في أن الصيغة المجردة تدل على مطلوبية الفعل، غاية الأمر أن الإشكال حاصل في أمر الترك أهو معاقب عليه أم لا ؟

وقال قوم: إنه حقيقة في الندب بمعنى أن الصيغة إذا وردت مجردة فهم منها أن الفعل مطلوب على وجه يستحق فاعله المثوبة ولا يستحق تاركه العقوبة.

وقال قوم: إنه حقيقة في الإيجاب بمعنى أن الصيغة المجردة تدل على أن الفعل مطلوب على وجه يستحق فاعله المثوبة وتاركه العقوبة، والقرائن إنما يحتاج إليها على هذا القول وسابقه في صرف الصيغة عن حقيقتها لا في بيان المراد منها.

فتلخص من تلك الأقوال أن الصيغة المجردة:

(١) تدل على طلب الفعل على جهة الإيجاب.

(٢) تدل على طلب الفعل على جهة الندب.

(٣) تدل على مطلق الطلب.

(٤) تدل على مجرد الإذن.

(٥) لا تدل على أحد معانيها الاستعمالية إلا بالقرينة.

تحقيق القول في ذلك:

قال الغزالي[(١)] : قد أبعد من قال: إن هذه الصيغة مشترك بين الإباحة والتهديد - الذي هو منع - وبين الاقتضاء، فإنا ندرك التفرقة في وضع اللغات كلها بين قولهم: افعل ولا تفعل، وإن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعل، حتى إذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذا منقولاً على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لا في فعل معين من قيام أو قعود أو صيام وصلاة، بل في الفعل مجملاً سبق إلى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعًا أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد كما أنا ندرك التفرقة بين قولهم في الإخبار: قام زيد، ويقوم زيد، وزيد قائم في أن الأول للماضي، والثاني للمستقبل، والثالث للحال.

هذا هو الوضع وإن كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل، وبالمستقبل عن الماضي لقرائن تدل عليه. وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الأمر عن النهي وقالوا في باب الأمر افعل وفي باب النهي لا تفعل وإنهما لا ينبآن عن معنى قوله: إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل، فهذا أمر نعلمه بالضرورة من العربية والتركية والعجمية، وسائر اللغات لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ومع قرينة الإباحة في نوادر الأحوال. ثم قال فيحصل من هذا أن قوله: افعل يد ل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك، و أنه ينبغي أن يوجد، وقوله: لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل و أنه ينبغي ألا يوجد ، وقوله: أبحت لك فإن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعل، يرفع الترجيح اهـ.

---

(١) «المستصفى» (٢/ ٦٦ - ٨٠).

بقي البحث بعد إثبات ذلك هل مما تدل عليه الصيغة وضعًا زيادة عن اقتضاء الفعل أن يكون ذلك حتمًا بحيث يلزمه استحقاق المثوبة بالامتثال والعقوبة بالإهمال، فتكون لما نسميه بالإيجاب، أو استحقاق المثوبة بالامتثال و عدم العقوبة بالإهمال فتكون لما نسميه ندبًا، أو لا تدل على هذا ولا ذاك وإنما يستفاد ما فوق اقتضاء الفعل من القرائن فتكون من قبيل المشترك المعنوي أو اللفظي بين الإيجاب والندب، وهذا ما يسمونه بمذهب أرباب الوقف؟

اختار المعتزلة وبعض الفقهاء: أنه للندب، **واختار آخرون** - ومنهم الغزالي - الوقف، **واختار الجمهور**: أنه للإيجاب.

واستدل المعتزلة:

(١) بأنا ننزل قول القائل افعل، وأمرتك، على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاؤه وأن فعله خير من تركه وهذا معلوم، وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه.

والجواب: أن مثل هذا الاستدلال لا تثبت به اللغة؛ لأنها إنما تثبت بالنقل، ولو وجب تنزيل الألفاظ على أقل ما تحتمله لوجب تنزيل هذه الصيغة على مجرد الإذن في الفعل إذ يقال: أذنت لك في كذا فافعله فهو الأقل المشترك، أما استحقاق الثواب بالفعل فهو غير معلوم كاستحقاق العقاب بالترك.

(٢) بقوله عليه السلام «**إذا أمرتكم بأمرفأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا**» [1] ففوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيئتنا وجزم في النهي بطلب الانتهاء.

والجواب: بأن هذا اعتراف منهم بأنه ليس للندب من جهة اللغة واستدلال بالشرع، ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد لو صح أ ن يدل على المطلوب، فكيف

---

(١) أخرجه البخاري [٧٢٨٨]، ومسلم [١٣٣٧] بلفظ: «إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم.»

ولا دلالة له! لأنه لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦] وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة.

أما القائلون بالوقف: فلأنه لم يقم عندهم الدليل على تعين أحد نوعي الطلب الذي يستلزم مثوبة وعقوبة، أو يستلزم مثوبة فقط.

واستدل الجمهور بأدلة؛ منها: نقلي لغوي **ومنها:** شرعي:

(١) تكرر استدلال السلف بصيغة افعل على الوجوب استدلالا شائعًا من غير نكير، فأوجب ذلك العلم العادي باتفاقهم على أنها حقيقة فيه كما لو كانوا صرحوا بذلك قولا. وقد يعترض هذا الدليل بأنهم إنما استدلوا على الوجوب بصيغ قد احتفت بقرائن أفادته بدليل استدلالهم بكثير منها على الندب.

والجـواب: أن الندب هو الذي استفادوه من القرائن باستقراء الواقع في التشريع من الصيغ التي أخذ منها الوجوب والصيغ التي أخذ منها الندب.

(٢) قال الله للملائكة ﴿ اسْجُدُوا لآدَمَ ﴾ فامتثلوا وأبى إبليس السجود فقال الله له: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ ولم يأمر إلا بقوله: اسجدوا، وهو صيغة لا قرينة معها واستحق إبليس بعدم امتثالها التوبيخ والتقريع وليس الإيجاب إلا هذا.

(٣) ذم الله قومًا بعدم امتثال ما أمروا به حيث قال: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ ﴾ [المرسلات: ٤٨] ولم يأمرهم إلا بقوله: ﴿ ارْكَعُوا ﴾ وهو صيغة لا قرينة معها.

(٤) حذر الله من مخالفة أمر الرسول ﷺ فقال: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: ٦٣] فجعل المخالف يعرض أن يصاب بفتنة أو عذاب أليم، و«أمر» مفرد مضاف فيعم كل أمر فيكون مخالفة أمره متوعدًا عليها، وكل متوعد عليه حرام، فمخالفة أمره حرام. وهو المطلوب. والذي يظهر لنا من استقراء الأدلة أن وضع صيغة افعل إنما هو لطلب

الفعل طلبًا حتمًا. ويلزم من ذلك إذا كان للطالب سيادة على المطلوب منه أن يكون بالفعل مستحقًا للرضا و الثواب، وبالكف مستحقًا للملامة والعقاب، وهذا هو الذي يلزم أن يكون قاعدة لفهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، لو فرضنا أن تأتي فيهما هذه الصيغة مجردة عن القرائن فأما إن احتفت بالصيغة قرينة تبين المراد فقد خرجت عن موضوع النزاع بين الخصوم وهذا معظم ما ورد في التشريع كما يدل عليه الاستقراء. وأكثر الفقهاء عملاً بهذا الأصل هم أهل الظاهر.

الأمر بعد الحظر[1] :

قد يحظر الشارع أمرًا ثم يأمر به بعد ذلك، ويرد هذا على شكلين:

الأول: أن يكون الحظر السابق لعلة نحو قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ [المائدة: ٢] بعد قوله: ﴿**غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ**﴾ [المائدة: ١] وكما في قوله: ﴿**فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ**﴾ [الجمعة: ١٠] بعد قوله: ﴿**وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾ [الجمعة: ٩] وكما في قوله: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [التوبة: ٥] بعد قوله: ﴿**فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ**﴾ [التوبة: ٢] إلى غير ذلك.

الثاني: أن يكون الحظر السابق مطلقًا أي لم يبن على علة نصت كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**»[2] وقوله: «**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروا**»[3].

فأما حكم الشكل الأول: فإن الصيغة فيه تقتضي زوال سبب الحظر لا غير، وحينئذ يرجع الحكم إلى ما كان عليه؛ لأن الحظر لم يكن ناسخًا للحكم السابق.

---

(١) انظر: «البرهان» (١/ ١٨٧)، و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٦٠)، و«شرح العضد» (٢/ ٩١)، و«الإبهاج» (٢/ ٤٢)، و«كشف الأسرار» (١/ ١٢٠)و «البحر المحيط» (٢/ ٣٧٨)، و«تشنيف المسامع» (٢/ ٦٠)، «تيسير التحرير» (١/ ٣٤٥).

(٢) أخرجه مسلم [٩٧٧].

(٣) أخرجه البخاري [٥٥٦٩]، ومسلم [١٩٧٤] بلفظ: «قال رسول الله من ضحى منكم فلا يصبحن في بيته بعد ثالثة شيئًا فلما كان في العام المقبل قالوا يارسول الله نفعل كما فعلنا عام الماضي قال: كلوا أو اطعموا وادخروا فإن ذلك العام كان بالناس جهد فأردت أن تعينوا فيها».

وأما حكم الشكل الثاني: فإن الصيغة فيه ترفع الحظر أيضًا وتفيد الإذن في الفعل ولا تفيد إيجابًا ولا ندبًا ولا رجوعًا للحكم السابق. أما عدم الرجوع للحكم السابق فلأنه قد نسخ بالحظر فلم يبق له وجود حتى يرجع إليه، وأما كونه لا يفيد إيجابًا ولا ندبًا فلأنهم قد تتبعوا ما علم من الأوامر الشرعية بعد الحظر فوجدوها للإباحة فصلح هذا الاستقراء قرينة على تجوز الشارع بصيغة الأمر في هذه الصورة حتى صار حقيقة شرعية. فمتى ورد لنا أمر على هذه الصورة حملناه على الإباحة إلا إذا دل دليل على غيرها.

اقتضاء الأمر للتكرار[1] :

صيغة الأمر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار، لإطباق أهل اللغة على أنها لا تفيد إلا مجرد الطلب للفعل في خصوص زمان. وخصوص المطلوب إنما يستفاد من المادة ولا دلالة لها على غير مجرد الفعل، فلزم من ذلك أن تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط. وأما براءة الذمة بالفعل مرة فإنما هو لتوقف إدخال الفعل في الوجود عليها.

وقال بعض الأصوليين: إن الصيغة تقتضي التكرار قياسًا على النهي، وهذا باطل لأنه قياس في اللغة، واللغة لا تثبت قياسًا كما قدمنا. واستدلوا أيضًا بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي دائم؛ فيتكرر الأمر بتكرره.

والجواب: عن ذلك أن النهي فيه فرع عن الأمر، فإذا كان الأمر دائمًا كان النهي دائمًا، وإذا كان في وقت معين كان نهيًا عن أضداده في ذلك الوقت المعين، وإذا كان مطلقًا ففي وقت الفعل. وإذا كان معلقًا على شرط أو صفة تدل على التكرار، تكرر بتكرر علته لا من الصيغة.

---

(١) انظر: «البرهان» (١/ ١٦٤)، و«أصول السرخسي» (١/ ٢٥)، و«الإحكام» لابن حزم (١/ ٣١٩)، و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٢٥)، و«شرح العضد» (٢/ ٨٢)، و«الإبهاج» (٢/ ٤٣)، و«تيسير التحرير» (١/ ٣٥١) و«شرح الكوكب» (٣/ ٤٥).

فإن قيل: لِمَ لَمْ يقل به الحنفية في قوله تعالىٰ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فلم يقطعوا في السرقة الثالثة اليد اليسرىٰ، مع أن السرقة علة القطع، وجلدوا الزاني البكر كلما زنىٰ؟

فالجواب: من جهة مانعي تخصيص العلة أن السرقة ليست علة حقيقية للقطع للتخلف في المرة الثانية إجماعًا، وهذا نقض لعليتها فلم تعتبر علة.

وبقي موجب النص وهو القطع مرة مع السرقة. ومن جهة الجميع أن هذا النص مؤول لأن المراد بالأيدي: الأيمان بدليل قراءة ابن مسعود: (فاقطعوا أيمانهما) وليس للسارق إلا يمين واحدة، فيكون من باب مقابلة الآحاد بالآحاد أي: كل سارقة وسارق فاقطعوا يمناه. ففي السرقة الثالثة لا محل للحكم فلم يمكن إنفاذه. أما قطع الرجل في المرة الثانية فإنما ثبوته بالسنة.

اقتضاء الأمر للفور[1]:

الأمر إن كان مقيدًا بوقت يفوت الأداء بفواته كالأمر بالصلوات الخمس فلا نزاع في أن المطلوب فعل المأمور به في وقته. وتقدم الكلام في الواجب المؤقت مستوفىٰ. وإن لم يكن مقيدًا بوقت كالأمر بالكفارات، وقضاء ما فات من الصوم، فهو محل خلاف بين الأصوليين: أيوجب على الفور أم لا؟

والصحيح: أنه لمجرد الطلب فيجوز التأخير علىٰ وجه لا يفوت به المأمور أصلاً كما تجوز المبادرة به. وبرهان ذلك ما تقدم من عدم دلالته علىٰ التكرار أو المرة. وإذا دل علىٰ الفور أو التراخي فإنما ذلك آت من القرائن التي تحتف به، كما تقول: اسقني أو افعل بعد يوم. ولا شبهة في أن هناك قرينة قائمة في جميع أوامر الشرع تدل علىٰ وجوب المبادرة إلىٰ الامتثال من ذلك قوله تعالىٰ: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨] وقوله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ

---

(١) انظر: «أصول السرخسي» (١/ ٢٨)، و«الإحكام» لابن حزم (١/ ٢٩٤) و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٤٢) و«شرح العضد» (٢/ ٨٤)، و«الإبهاج» (٢/ ٥٧)، و«البحر المحيط» (٢/ ٣٩٧)، و«شرح الكوكب» (٣/ ٤٩).

عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] الآيات، فكلا الأمرين (استبقوا) و (سارعوا) يدلان على طلب المبادرة إلى الخير، وكل ما أمر به الشارع خير. ونظن أن هذا يوفق بين رأي من يقول إن الأمر لا يقتضي الفور، ومن يقول إنه يقتضيه، **فالأول**: ناظر إلى المدلول اللغوي، **والثاني**: ناظر إلى ما طالبت به الشريعة من وجوب المبادرة.

النهي(٢) :

النهي هو طلب الكف عن فعل على جهة الاستعلاء وصيغته: لا تفعل، وما ساواها. وفيما وضعت له هذه الصيغة ما في صيغة الأمر: أهو التحريم؟ أم الكراهة؟ أم للقدر المشترك بينهما؟ وهو أن الفعل غير مطلوب حصوله.

والمختار: أنه للتحريم لفهم المنع الحتم من الصيغ المجردة، ويستعمل في غير التحريم مجازًا.

وموجب الصيغة الفور والتكرار إجماعًا فمتى دعت الداعية إلى الفعل فالمكلف مطالب في الحال بالكف وكذا كلما وجدت.

تأثير النهي في المنهي عنه:

المنهي عنه إما أن يكون فعلاً، وإما أن يكون قولاً.

فالأول: كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ**﴾ [الإسراء: ٣٢]، ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ**﴾ [البقرة: ١٨٨].

والمراد بالقول: ما وضعه الشارع سببًا لارتباط بين طرفين، كلفظ البيع، والكفالة، والنذر، والوقف. فإن البيع الذي هو الإيجاب والقبول ارتباط بين البائع والمشتري، والنذر والوقف كلاهما ارتباط بين العبد وربه. فإذا كان المنهي عنه فعلاً كان النهي عنه لذاته فيفقد صلاحيته لأن يكون سببًا لحكم هو نعمة، إلا

---

(١) انظر: «أصول السرخسي» (١/ ٢٧٨)، و«شرح العضد» (٢/ ٩٥) و«كشف الأسرار» (١/ ٢٥٦)، و«البحر المحيط» (٢/ ٤٢٦)، و«تيسير التحرير» (١/ ٣٧٤) و«شرح الكوكب» (٣/ ٧٧).

إذا قام دليل خاص على أن النهي عن ذلك الفعل لوصف منفك عنه مجاور له كالنهي عن قربان الحائض في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فلا يفقد سببيته للحكم فيترتب عليه حكمه كما يترتب على الفعل المأذون فيه من جنسه. وهذه القضية الأصلية قد اتفق عليها الفقهاء. وقد قدمنا في متعلقات النهي ما ورد على الحنفية من الجزئيات التي خالفوا فيها هذه القاعدة وما أجيب به عنهم.

وإذا كان المنهي عنه قولاً من الأقوال التي ثبت عن الشارع جعلها سببًا لأحكام تبنى عليها، وهي المعبر عنها بالتصرفات الشرعية فذلك على ثلاثة أوجه: -

(الأول) أن يكون المحل الذي ورد عليه القول مما لا تقبل ذاته ذلك القول كبيع الميتة وبيع الحر.

(الثاني) أن يكون في ذاته محلاً لورود ذلك القول، ولكن الأثر الذي يترتب عليه هو الحل، كنكاح العمة والخالة، فإن المرأة في ذاتها محل لورود العقد عليها، ونتيجة العقد أو أثره المترتب عليه هو حل ما لم يكن قبل حلالاً.

(الثالث) أن يكون محل القول يقبله، وللقول آثار أخرى غير الحل كبيع دابة بثمن مؤجل إلى أجل مجهول، فإن الدابة محل لعقد البيع، وأثر المبيع ليس قاصراً على حل الانتفاع، بل له أثر آخر هو الملك.

فأما الأول و الثاني: فإن القول فيهما لا يترتب عليه شيء من الآثار لعدم محلية الأول لما جعل ذلك القول سببًا له، ولعدم الفائدة في الثاني لأن الأثر هو الحل، ولا حل مع النهي، فيكون نكاح المحارم باطلاً كبيع المعدوم.

وأما الثالث: فإن النهي فيه لا يخرج القول عن سببيته لما رتب عليه وهو الملك في البيع مثلاً ولكن أثر النهي في الحرمة باق فيكون الملك خبيثًا يلزم الطرفين فيه أن يزيلاه بقدر الإمكان وهذا هو المسمى عند الحنفية بالعقد الفاسد، وهو ما شرع أصله ونهي عنه لوصف فيه. وبذلك انقسمت هذه العقود إلى قسمين:

باطل وفاسد، وقد روعي في هذا مقتضى السببية في السبب ومقتضى النهي في التحريم ما لم يحصل تنافٍ كما في العقود التي جعلت أسبابًا للحل.

وهذا الذي قررناه هو طريقة الحنفية.

وهناك رأي آخر لغيرهم : وهو أن النهي عن التصرف يفقده سببيته مطلقًا سواء كان هذا النهي لعدم المحلية أو لوصف ملازم، أو منفك أو لخارج حتى أبطلوا البيع وقت النداء عملاً بقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

ورأي ثالث لجمهور المتكلمين: وهو أن النهي عن التصرف لذاته أو لجزئه أو لوصف اقترن بأحد أجزائه يفقده السببية، أما النهي لشيء خارج فلا. فلا فرق عندهم بين بيع الميتة الذي فقدت فيه محلية المبيع، والبيع المقترن بشرط لم يجزه الشارع، فكلاهما باطل لا يترتب عليه حكمه وهو الملك، لأن الأول لا يملك والثاني يحرم الانتفاع به والملك وحل الانتفاع متلازمان، فمتى انتفى أحدهما انتفى الآخر.

والظاهر من كلام الحنفية: أنهم يمنعون هذا التلازم. وقد يقال إن الإنسان لا يكاد يفهم الجمع بين ملك وعدم حل انتفاع وكان من الممكن أن يفهم إذا قالوا إن مثل هذا البيع يفيد الملك لسببيته ويستحق فاعله العقوبة لارتكابه النهي فكانوا بذلك يراعون مقتضى السببية للعقد ومقتضى النهي، ومن المعلوم أن الشارع الذي جعل عقد البيع علة للملك هو الذي جعل الملك علة لحل الانتفاع.

ويجاب: أنه عند التأمل لا يحصل من كلام الحنفية غير ذلك، لأن معنى قولهم بعدم حل الانتفاع هو استحقاق المنتفع العقوبة بإقدامه على عقد لم يجزه الشارع، ولذلك قالوا: إن كلا من المتعاقدين مطالب بإزالة هذا العقد بقدر الإمكان فيفسخان البيع وغيره مما هو محل للفسخ، فإن لم يكن القول قابلاً للفسخ كطلاق الحائض أمر الزوج بالمراجعة لأن هذا هو القدر الممكن.

تأثير الأمر والنهي في أضدادهما:

للفعل المأمور به أضداد وجودية تنافيه وجودًا، فلا يمكن أن يجتمع مع أحدها، وكذلك للفعل المنهي عنه أضداد وجودية لا يتحقق الكف بدون الاشتغال بواحد منها. فإذا قال قائل لمن له أن يأمره: قم، فإنه يطلب منه قيامًا، وللقيام المطلوب أضداد وجودية من مثل القعود والنوم. وإذا قال له: لا تأكل، فإن للأكل المطلوب الكف عنه أضدادًا، كالنوم وغيره. ومعلوم أن الإتيان بالمطلوب يلزمه الكف عن جميع أضداده حين فعله وإلا لم يتصور وجوده، والكف عن المنهي عنه يلزمه الاشتغال بأحد أضداده. وهذا القدر بديهي لا يحتاج إلىٰ برهان، ومع ذلك فقد وضع المتكلمون هذه المسألة موضع النزاع.

فقال بعضهم: إن النهي عن ضد المأمور به، والأمر بضد المنهي عنه هو بنفس الصيغة، فصيغة الطلب إذا أضيفت إلىٰ المأمور به فهي أمر، وإذا أضيفت إلىٰ المنهي عنه فهي نهي، وصيغة الكف إذا أضيفت إلىٰ المنهي عنه فهي نهي، وإذا أضيفت إلىٰ أحد أضداده فهي أمر فمقتضىٰ كل من صيغتي الأمر والنهي أمران لا واحد.

وقال آخرون: إن النهي عن الأضداد في الأمر لازم من لوازمه، وكذلك الأمر بأحد الأضداد في النهي فمقتضىٰ الصيغة شيء واحد يلزمه آخر.

وقال فريق: إن النهي عن الأضداد في الأمر، والأمر بأحدها في النهي، آت من خارج لا من نفس الطلب، فليس طلب الشيء نهيًا عن ضده ولا يقتضيه عقلاً حتىٰ لو أمكن أن يأتي المأمور بما أمر به مع الاشتغال بضده كان ممتثلاً، وهذا رأي الغزالي والإمام وابن الحاجب.

واستدلوا عليه: بأنه لو كان الأمر بالشيء نهيًا عن ضده أو يستلزمه عقلاً لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه؛ لأن ذلك مطلوب النهي واللازم باطل لأنا نقطع بحصول الطلب مع الذهول عنهما فبطل الملزوم.

واعترض على هذا الدليل: بمنع مقدمته الثانية وهي انتفاء الخطور قطعًا لأن المراد بالضد الضد العام وتعقله حاصل، لأن المأمور لو كان متلبسًا بالفعل لم يطلبه الآمر منه، فإذًا لا يطلبه الطالب فعلاً إلا إذا كان المأمور متلبسًا بضده، وذلك مستلزم لتعقل الضد. وهذه النتيجة تخالف قولهم: إن المراد بالضد الضد العام؛ لأن المتعقل هنا هو ضد معين موجود في الخارج.

وقد أجيب: عن ذلك بأن جواز الذهول عن الضد العام أيضًا ضروري، وليس من اللازم أن يكون المأمور مشتغلاً بالضد حتىٰ يطلب منه الفعل، لأن الآمر يطلب الفعل في المستقبل وذلك لا ينافي التلبس به في الحال.

ولو سلم أن الطلب يتوقف علىٰ عدم تلبس المأمور بالفعل وعلىٰ كفه عنه، فالكف واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف علىٰ العلم بتلبس المأمور بشيء من أضداد الفعل، فلا يستلزم تعقل الضد. ولما كان لزوم خطور الضد بالبال من لوازم اللازم بالمعنىٰ الأخص وكان نفيه بديهيا لا يحتاج إلىٰ برهان اختار ابن الهمام أن النهي عن الضد في الأمر لازم له بالمعنىٰ الأعم بمعنىٰ أنه إذا خطر بالبال علم أنه منهي عنه، وهذا مما لا ينبغي أن يكون فيه نزاع بين أهل العلم.

والغزالي: نفسه لم يمنع أن يكون ترك الضد من باب مقدمة الواجب.

والقاضي: صاحب الرأي الأول رجع عنه فلا ينبغي أن تكون هذه المسألة محل نزاع بل ما كان ينبغي أن يشار إليها في أصول الفقه.

❊ ❊ ❊

الكتاب الثالث

في أدلة الأحكام التفصيلية

الأدلة التفصيليـة للشريعة هي: الكتـاب والسنة والإجماع والقيـاس وقبل أن نشـرع في الكلام على كل واحد منها نقدم أصولاً تعمهما باعتبار كونها معرفة لأحكام الله التي أراد أن يكلف بها عباده بواسطة رسوله محمد ﷺ .

الأصل الأول:

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول[١] . ودليل ذلك :

(١) إنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، ولكنها أدلة باتفاق فدل على أنها جارية على قضايا العقول. وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول

---

(١) ها هنا نقاط مهمة أحب أن أنبه القارئ إليها على وجه السرعة :

أولهـــا: أن المصنف قد جعل مورد القسمة هو الأدلة نفسها فقسمها إلى شرعية وعقلية وهذا باطل والصواب أن يقال :

تنقسم الأدلة الشرعية إلى عقلية ونقلية فمورد القسمة هو الأدلة الشرعية نفسها وإذا أردنا أن نجعل الأدلة هي مورد القسمة قلنا الأدلة قسمان : شرعية وبدعية .

وتنقسم الشرعية إلى نقلية وعقلية . انظر : «درء التعارض» (١/ ١٩٨ ـ ٢٠٠) و«مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٢٨ـ ٢٣٤).

ثانيـها: أن الأدلة النقلية السمعية هي أصل الأدلة وإنما يعرف صحة غيرها من بطلانه بالعرض عليها . انظر : «مجموع الفتاوى» (١٦/ ٤٦٩، ٤٧٠).

ثالثها: العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح .

رابعها: العقل الصريح موافق للنقل الصحيح .

خامسها: العقل المعارض للنقل الصحيح باطل ولا يكون صحيحًا .

وانظر : «مجموع الفتاوى» (١٦/ ٤٦٣)، و«الصواعق المرسلة» (٣/ ٩٩٢) .

سادسها: العقل لا يستقل بنفسه بل هو مع الشرع كالعامي مع المفتي .

وانظر : «مجموع الفتاوى» (٣/ ٣٣٩) .

تحت أحكام التكليف ولو نافتها لم تتلقها فضلاً أن تعمل بمقتضاها فلا تكون أدلة.

(٢) إنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفًا بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدقه، فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة، وقد فرضنا ورود التكليف المنافي للتصديق وهو معنى التكليف بما لايطاق.

(٣) إن مورد التكليف هو العقل حتى إذا فقد ارتفع التكليف واعتبر فاقده كالبهيمة المهملة، وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به. ولما كان التكليف ساقطًا عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطًا عن العقلاء أيضًا. وذلك مناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدي إليه باطلا.

(٤) الاستقراء الذي دل على جريانها على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد لها. فإن قيل هذه دعوى عريضة يصد عن القول بها ما يأتي:

(أ) إن في القرآن ما لا يعقل أصلاً كفواتح السور وأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول[1] ؟

(ب) إن في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس أو لا يعلمها إلا الله، ولا معنى لاشتباهها إلا أنها تتشابه على العقول فلا تفهمها أصلاً أو لا يفهمها إلا القليل فكيف يطلق القول بجريانها على مقتضى العقول[1] ؟

(ج) إن في الشريعة أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقًا

---

(١) انظر ما علقته على كلام المصنف في مبحث المتشابه.

فقالوا فيها أقوالاً كل على قدر عقله ودينه، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة، كنصارى نجران حين فهموا التثليث من قول الله تعالى (فعلنا) و (قضينا) ثم بعدهم من المنتمين إلى الإسلام، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف.

وكل ذلك ناشئ عن خطاب يزل به العقل كما هو الواقع فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع في الاعتياد هذا الاختلاف؟

والجواب عن الأول: أن فواتح السور إن قلنا إنها مما لا يعلمه إلا الله، فليست مما يتعلق به تكليف على حال، وإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال فليس مما نحن فيه، وإن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله في الشريعة نادر والنادر لا حكم له، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها. وأيضًا إنما كلا منا فيما يؤدي مفهومًا على خلاف مقتضى العقل وفواتح السور خارجة عن هذا، لأن الفرض أنها لم تصل العقول إلى معناها ونحن نقطع بأنه لو بين لنا معناها لم تكن إلا على مقتضى العقول.

وعن الثاني: بأن المتشابهات ليست مما يعارض مقتضى العقول والذي توهم ذلك فإنما جره إليه الهوى بدليل قوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾ [آل عمران: ٧] لا بناء على أمر صحيح فإنه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى أمر معقول موافق لا إلى مخالف. وإن فرض أنها مما لا يعلمه إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجي لا لمخالفتها لها، وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة يأتي في الجمل الكثيرة، وربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف، وكذلك الأعجمي الطبع الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به، ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول، وضموا إلى ذلك جهلهم بحكم التشريع فخاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض، فتاهوا.

فإن القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن ينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالمًا بهما، فإنه إن كان كذلك لم يختلف على شيء من الشريعة. وسيأتي لذلك مزيد بحث في الاجتهاد فانظره هناك حيث هو موضعه.

الأصل الثاني:

الأدلة الشرعية ضربان: **أحدهما**: ما يرجع إلى النقل، **والثاني**: ما يرجع إلى الرأي.

وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر كما أن الرأي لا يعتبر شرعًا إلا إذا استند إلى النقل.

فأما الضرب الأول: فالكتاب والسنة.

وأما الثاني: فالقياس والاستدلال.

ويلحق بكل منهما وجوه، إما باتفاق وإما باختلاف:

فيلحق بالضرب الأول: الإجماع، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا. لأن ذلك كله راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف.

ويلحق بالضرب الثاني: الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن قلنا إنها راجعة إلى العمومات المعنوية.

وعند النظر نقول: إن الأدلة كلها تنحصر في الضرب الأول، لأنا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه. وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة فقد صار الأول مستند الأحكام من جهتين:

الأولى: دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية .

والأخــرى: دلالته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية كدلالته على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، حجة .

ثم إن الضرب الأول: راجع في المعنى إلى الكتاب، وذلك من وجهين :

الأول: أن العمل بالسنة والاعتماد إنما يدل عليه الكتاب لأن الدليل على صدق الرسول ﷺ المعجزة وقد حصر عليه السلام معجزته في القرآن بقوله : «**وإنما كان الذي أوتيته وحيًا أوحاه الله إليّ**» هذا، وإن كان له من المعجزات كثير جـدًا، بعضه يؤمن على مثله البشر، ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله . وأيضًا فإن الله سبحانه قال في كتابه : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ [النساء: ٥٨]، وقال ﴿**وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ**﴾ [الأنفال: ٤٦]. في مواضع كثيرة وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب، ومما ليس فيه مما هو من سنته . وقال : ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾ [الحشر: ٧] وقال : ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [النور: ٦٣]. إلى ما أشبه ذلك .

الوجه الثاني: أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه، ولذلك قال تعالى : ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ [النور: ٤٤]. وقال : ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ**﴾ [المائدة: ٦٧]. وذاك التبليغ من وجهين : تبليغ الرسالة وهو الكتاب، وتبيين معانيه . وكذلك فعل رسول الله ﷺ فأنت إذا تأملت السنة وجدتها بيانًا للكتاب، فكتاب الله هو أصل الأصول والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى . (انظر السنة) .

الأصل الثالث:

الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: أن يكون على طريقة البرهان العقلي فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين وهو في أول الأمر موضوع لذلك. ويدخل هنا جميع البراهين العقلية كقوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء: ٢٢] وقوله: ﴿**لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ**﴾ [النحل: ١٠٣] وقوله: ﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ**﴾ [فصلت: ٤٤]. إلى غير ذلك من الآيات. وهذا الضرب يستدل به على الموافق والمخالف لأنه أمر معلوم عند من له عقل.

والثاني: مبني على الموافقة في النحلة، وذلك الأدلة على الأحكام التكليفية، فإن النصوص فيها لم توضع موضع البراهين ولا أتي بها في محل استدلال، بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة، وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول ﷺ.

فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق، وإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف، وإذا أطلق الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ، لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني، فهو بالمعنى الأول جارٍ على الاصطلاح المشهور عند العلماء، وبالمعنى الثاني نتيجة أنتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط.

الكتاب:

الكتاب هو القرآن، وهو اللفظ العربي المنزل على محمد ﷺ للتدبر والتذكر المنقول متواترًا، وهو ما بين الدفتين المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس.

فالعربية جزء ماهيته، لذلك لم تكن ترجمته قرآنًا. حتى لو قرأ بها المصلي في صلاته لم تصح، لأن المأمور به قراءة ما يسمى قرآنًا، وليست الترجمة منه.

وقد نسب إلىٰ أبي حنيفة تجويز الصلاة بما ترجم من القرآن إلىٰ الفارسية وقيل إنه رجع عنه.

ومن جزء ماهيته التواتر فالقراءات الشاذة التي لم يثبتها قراء الأمصار لا تسمىٰ قرآنًا ولا تصح بها الصلاة، والتي عدت متواترة بإجماع أهل الأمصار ما قرأ به السبعة وهم: ابن كثير قارئ مكة، ونافع قارئ المدينة، وابن عامر قارئ الشام، وأبو عمرو بن العلاء قارئ البصرة. وعاصم وحمزة والكسائي قراء الكوفة، فهذه القراءات السبع متفق علىٰ تواترها. وهناك ثلاث وراء ذلك هي محل خلاف. وهي قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف، وما رواء ذلك متفق علىٰ شذوذه[١].

أما اعتبار القراءة الشاذة حجة في الاستنباط، فقد اختلف فيه:

فقال الغزالي[٢]: لا يصح الاحتجاج بها لأنها ليست من القرآن، فمثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين (**فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات**) لا يحتج بها علىٰ وجوب التتابع، لأنها تحمل علىٰ أنه ذكرها في معرض البيان، لما اعتقده مذهبًا، فلعله اعتقد التتابع حملاً لهذا المطلق علىٰ المقيد بالتتابع في الظهار.

وقال الحنفية: يحتج بالقراءة الشاذة فيجب التتابع، لأنه وإن لم يثبت كونه قرآنًا فلا أقل من كونه خبراً، والعمل يجب بخبر الواحد.

قال الغزالي: وهذا ضعيف لأن خبر الواحد لا دليل علىٰ كذبه، وهو إن جعله من القرآن فهو خطأ قطعًا لأنه وجب علىٰ رسول الله ﷺ أن يبلغه طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز مناجاة الواحد به، وإن لم يجعله من القرآن احتمل أن يكون مذهبًا له بدليل قد دلّ عليه[٣]، واحتمل أن يكون خبراً.

---

(١) انظر: «تاريخ القراء العشرة ورواتهم وتواتر قراءاتهم ومنهج كلٍّ في القراءة» للعلامة الشيخ عبد الفتاح القاضي رحمه الله تعالىٰ.

(٢) «المستصفىٰ» (١/ ١٩٤).

(٣) وهل ينسب الصحابي مذهبه إلىٰ الله ويجعله قرآنًا؟!!! اللهم لا ثم لا فالصواب الاحتجاج بالقراءة الشاذة وهو قول أحمد ورواية عن الشافعي.

وما تردد بين أن يكون خبرًا أو لا يكون، فلا يجوز العمل به، وإنما يجوز العمل بما يصرح به الراوي عن رسول الله ﷺ . . (راجع الاحتجاج بقول الصحابي).

وإذ قد بينًا تعريف القرآن وحكم الشاذ منه نتبع ذلك بأصول كلية فيه:

(١) الكتاب هو كلية الشريعة وعمدتها، فمريد الوصول إلى حقيقة الدين وأصول الشريعة يجب عليه أن يجعل القرآن بمنزلة القطب الذي عليه تدور جميع الأدلة الأخرى والسنة هي المعينة على فهمه، ثم كلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين، وليس كونه معجزًا بمخرجه عن العربية التي تتناولها الأفهام. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ٤٠] وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الدخان: ٥٨] وقال: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣] وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] وعلى أي وجه فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩].

(٢) معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن رام علم القرآن، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن الذي به يعرف إعجاز القرآن إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخَاطِب أو المخَاطَب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظ واحد ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها ولا دليل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة وعمادها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول. وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا النمط.

الوجه الثاني: أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وجود

النزاع يوضح ذلك ما روي أن عمر سأل ابن عباس : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد؟ فقال : يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي . فإذا كان لهم رأىٰ اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا[1] .

ورویٰ ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعًا : كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ فقال يراهم شرار خلق الله إنهم انطلقوا إلىٰ آيات أنزلت في الكفار فجعلوها علىٰ المؤمنين[2] .

فهذا معنىٰ الرأي الذي نبه عليه ابن عباس وهو الناشئ عن الجهل بالمعنىٰ الذي نزل فيه القرآن . وروي أن مروان أرسل يقول لابن عباس : إن كان كل امرئ فرح بما أتي وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبًا لنعذبن أجمعون؛ فقال ابن عباس : ما لكم ولهذه الآية! إنما دعا النبي ﷺ يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أتوا من كتمانهم . ثم قرأ ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ (١٨٧) لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [3] [آل عمران : ١٨٧، ١٨٨] . فهذا السبب يبين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان . ولما اتهم قدامة ابن مظعون بشرب الخمر علىٰ عهد عمر أراد جلده، فقال له قدامة : والله لو شربت ـ كما يقولون ـ ما كان لك أن تجلدني ؛ لأن الله يقول : ﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾[المائدة: ٩٣] وأنا منهم، فقال عمر : ألا تردون علىٰ هذا؟ فقال

---

(١) رجاله ثقات. أخرجه سعيد بن منصور في «السنن» (٤٢)، ومن طريقه البيهقي في «شعب الإيمان» (٢٢٨٣)، والخطيب في «الجامع» (١٥٨٧).

(٢) علقه البخاري في «صحيحه» وقال الحافظ في «الفتح» (١٢/ ٢٨٦): «وصله الطبري في مسند على من تهذيب الآثار ومسنده صحيح».

(٣) أخرجه البخاري [٤٥٦٨]، ومسلم [٢٧٧٨].

ابن عباس: إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً للماضين وحجة على الباقين، فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر وحجة على الباقين.

لأن الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]. فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر، فقال عمر: صدقت[1].

ففي ذلك كله ما يدل على أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود من الآيات، فهو من العلوم التي يكون العالم بها عالمًا بالقرآن.

وعن الحسن أنه قال: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت وما أراد بها.

ومما يجب أن يعلم معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها[2] ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثم سبب خاص، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج عنها إلا بهذه المعرفة. ونحن نورد لذلك أمثلة توضح ما قلنا:

(أ) قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾ [البقرة: ١٩٦] وهي أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به، لكن على تغيير بعض الشعائر ونقص جملة منها كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا فجاء الأمر بالإتمام لذلك، وإنما جاء إيجاب الحج نصًا في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج وإيجاب العمرة أو لا؟

(ب) قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] نقل عن أبي يوسف أن ذلك في الشرك لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر فيريد أحدهم

---

(١) أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤/ ٣٧٦) وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.

(٢) ومن أفضل ما قرأت في هذا - على إعواز فيه - كتاب العلامة محمود شكري الألوسي «بلوغ الإرب في معرفة أقوال العرب» في ثلاثة مجلدات.

التوحيد فيهم فيخطئ بالكفر فعفا لهم عن ذلك كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه، قال: فهذا على الشرك ليس على الأيمان في الطلاق، والعتاق، والبيع، والشراء [حيث] لم تكن الأيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم.

(ج) قال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] وأشباه ذلك. وهذا إما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض وإن كانوا مقرين بالإله الواحد الحق، فجاءت الآيات بتعيين الفرق وتخصيصه تنبيهًا على نفي ما ادعوه في الأرض فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة البتة.

(د) قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَىٰ﴾ [النجم: ٤٩]. فعين هذا الكوكب لكون العرب عبدته وهم خزاعة، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة. ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها فلذلك عينه. وقد يشارك القرآن في هذا المعنى كثير من الأحاديث.

(٣) كل حكاية [١] وردت في القرآن إن وقع قبلها أو بعدها رد لها فذلك دليل قاطع على بطلانها. ومن أمثله ذلك: ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [الانعام: ٩١]. عقبها بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [الانعام: ٩١]. ومنه ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ﴾ [الانعام: ١٣٦] عقب ذلك بقوله: ﴿سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ إلى غير ذلك. وإن لم يسبقها أو يلحقها رد عليها فذلك دليل على صحة المحكي وصدقه لأن القرآن سمي فرقانًا وهدىً وبرهانًا وتبيانًا لكل شيء، وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل والإطلاق والعموم. وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبه عليه، وأيضًا فإن جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ولم ينبه على إفسادهم وافترائهم فيه فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا ويمنعه قوم لا من جهة قدح فيه ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط.

---

(١) انظر: «قصص القرآن وأثرها في استنباط الأحكام» للشيخ الدكتور أسامة عبد العظيم وفقه الله.

ولاطراد هذا الأصل اعتمده الأصوليون. فقد استدل جماعة منهم على أن الكفار مخاطبون بالفروع بقوله تعالى: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٣، ٤٤] إذ لو كان قولهم باطلاً لرد عند حكايته. ومن هذا المعنى جعل الأصوليون تقرير النبي ﷺ من السنة كما سيأتي بيانه.

(٤) تعريف القرآن بالأحكام أكثره كلي لاجزئي كما دل عليه الاستقراء، ثم إنه محتاج إلى كثير من البيان فإن السنة على كثرتها، وكثرة مسائلها إنما هي بيان له. وإذا كان كذلك فالقرآن - على اختصاره - جامع، ولا يكون جامعًا إلا والمجموع فيه أمور كليات لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾[المائدة: ٣].

ومن المعلوم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها في القرآن، وإنما بينتها السنة.

وكذلك العاديات من الأنكحة، والعقود، والقصاص، والحدود وغيرها. وأيضًا فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على التمام، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ومكمِّل كل واحد منها.

وهذا كله ظاهر، فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة، والإجماع والقياس، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن.

فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة فإنهم أعرف به من غيرهم وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك.

السنة[1] :

الكلام في السنة ينحصر في أربع جهات:

(الأولى) بيان ماهيتها.

(١) هاهنا بيان مهم: سيسير المصنف على سنن الأصوليين قبله فيثير بعض مسائل المصطلح والجرح والتعديل ولسنا ننكر أن الأصوليين قد أضافوا لهذه المباحث بكلامهم فيها؛ ولكن يجب أن تبقى الكلمة الأولى والأخيرة في هذا الباب لأهله المتمكنون منه والله أعلم.

(الثانية) بيان سندها .

(الثالثة) في البرهان على كونها حجة .

(الرابعة) في رتبتها بالنسبة للقرآن وما يتبع ذلك .

التعريف:

يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولاً عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير . ويطلق في مقابلة البدعة فيقال : فلان على سنة إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ سواء كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أم لا ، ويقال : فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك .

ويطلق على ما عمل عليه الصحابة رضوان الله عليهم سواء وجد ذلك في الكتاب والسنة أم لا لكونه اتباعًا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا أو اجتهادًا مجتمعًا عليه منهم أو من خلفائهم كما فعلوا في جمع المصحف وتدوين الدواوين وما أشبه ذلك . ويدل على هذا الإطلاق قوله عليه السلام : «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**»[1] .

والمقصود هنا: هو السنة بالإطلاق الأول وسنبين حكم السنة بالإطلاق الأخير في فصل خاص .

السند: تنقسم السنة ، باعتبار سندها عند الجمهور ، إلى :

متواتر، وخبر آحاد،[2] وزاد الحنفية قسمًا ثالثًا وهو : **المشهور أو المستفيض**.

فالمتواتر: خبر جماعة يفيد العلم بنفسه لا بالقرائن المنفصلة ، فإن كانت إفادته العلم بواسطة ما احتف به من القرائن كالهيئات المقارنة له الموجبة لتحقيق

---

(١) صحيح : أخرجه أبو داود [٤٦٠٧] ، والترمذي [٢٦٨٥] ، وابن ماجه [٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤]

(٢) قسمة الأخبار إلى متواتر وآحاد تحتاج إلى إعادة نظر من حيث :

(أ) صحتها .

(ب) موقف السلف منها .

(جـ) علاقتها بالاعتقاد .

مضمونه أو كون المخبر موسومًا بالصدق فإنه لا يسمى متواترًا وإن أفاد العلم.

ومنعت السُمَنِيَّة إفادة المتواتر العلم.

والحق أن: مثل هذا الإنكار مكابرة لأنا نقطع بمضمون أخبار كثيرة كوجود مكة وبغداد وإن لم نرهما، وكقيام محمد وموسى وعيسى صلوات الله عليهم ودعائهم الناس إلى الإيمان بالله ولا يتطرق إلى أنفسنا أدنى ريب في ذلك.

قالوا: إن الجمهور قد يشبه له فيتأثر ويعتقد ما ليس بصحيح صحيحًا وينتقل عنه الخبر ثم يتبين بعد ذلك خطؤه وقد استدلوا على ذلك بحوادث. وربما كان لهم سندًا قويًّا حادثة صلب المسيح -عليه السلام- فقد أخذه اليهود بعد أن قضي عليه بالصلب وأعدوا له الخشبة على رءوس الأشهاد ورآه الجمهور مصلوبًا على خشبته ثم أنزل ودفن وتبين بعد ذلك أنهم إنما شبه لهم وأن الذي صلب شخص آخر وقد نطق بذلك القرآن فكيف يمكن أن يقال إن التواتر يفيد علمًا.

وهذا الاعتراض: يلجئ إلى الاعتراف بأن بعض الأخبار قد يكون متواترًا وأساسه واه من إدراك متأثر بالخيال اشترك فيه الجمهور لسبب ما، ولكنه لا ينفي أنا نعلم قطعًا بأن هناك من الأخبار ما لا يتطرق إلى عقولنا شك في صحته، وإنكار هذا مكابرة.

وبهذا يمكن الفصل في خلاف آخر وهو:

هل العلم المستفاد من التواتر ضروري أو نظري؟

فإنا متى حكمنا بأن من الحوادث ما قد يشتبه أمره على الجمهور فيرون ما ليس بصحيح صحيحًا نحكم بأن العلم نظري لا يكون إلا بعد مقدمة تمر على الفكر وهي أن المخبر عنه محسوس لا يشتبه ولا داعي يدعو المخبرين إلى الكذب، وكل ما كان كذلك فهو صدق. فالواسطة حاضرة في الذهن فهو من قبيل القضايا التي قياساتها معها -كما رأى الغزالي- وهو حق، وهذا لازم من اشتراطهم للتواتر شروطًا لابد منها لحصول العلم فلابد من العلم بها ولا معنى لقولهم إن العلم يحصل أولاً ثم يحصل العلم بهذه الشروط، لأن معنى كون

الشيء شـرطًا توقف المشـروط عليـه، والعلم أثر في النفس لا يحـصـل عن مقدمات إلا بعد التأكد من استيفائها شروط الإنتاج وإلا كان هذا العلم من الخدع النفسية لا تلبث أن تنكشف ويزول أثرها كما حصل في الحادثة التي أوضحناها وفي حوادث أخرىٰ كثيرة.

ويشترط للتواتر ثلاثة شروط:

(١) تعدد النقلة بحيث يمتنع عادة تواطؤهم علىٰ الكذب لاختلاف مشاربهم وبلدانهم، وبذلك يؤمن مثل ما حصل من الخطأ في حادثة صلب المسيح.

(٢) الاستناد إلىٰ الحس لا إلىٰ العقل لأن العقل قد يخطئ.

ربما يقال إن الحس أحيانًا قد يخطئ ولا معنىٰ لإنكار هذا فلابد من تقييده بأن المحسوس مما لا يشتبه عادة بأن تكررت رؤيته مثلاً.

(٣) أن يستـوي في ذلك الطرفان والوسط بأن يحدث المشـاهدون أنهم شاهدوا وهم جمع يؤمن تواطؤهم علىٰ الكذب وينقل عنهم أنهم شاهدوا مثلهم حتىٰ يصل إلينا علىٰ هذا الشكل.

وليس للتواتر عدد معين بل كل عدد اتصف بالوصف السابق فإنه يفيد العلم، وقد يكثر العدد جدًا ولا يفيد خبرهم العلم لاتحادهم في صفة تجعل هذا الخبر في مصلحتهم فيتطرق إلىٰ النفس الشك في صحة خبرهم، وقد يكون عدد أقل منهم فيفيد خبرهم العلم. وقد حاول أقوام أن يعينوا عدد التواتر ولكن كل ذلك بعيد عن الصواب. ولا يشترط في إفادة العلم بالمتواتر إسلام المخبرين ولا عدالتهم.

أما خـبر الـواحد: فهو خبر لا يفيد العلم بنفسه، سواء أفاده بالقرائن أم لم يفده أصلاً[١].

والمشـهور: ما كان آحادي الأصل ثم تواتر بعد ذلك كأن يرويه عن رسول الله ﷺ راو واحد أو اثنان ثم يرويه عنهم عدد التواتر ويستمر كذلك حتىٰ يصل إلينا فإنا حينئذ

---

(١) الصواب - والله أعلم - أن كل خبر واحد صح سنده أفاد العلم احتفت به القرائن أمر لم تحتف.

نقطع بصحة نسبته إلىٰ راويه عن الرسول ولكنا لا نقطع بنسبته إلىٰ الرسول نفسه .

وقد عد هذا قوم من أخبار الآحاد ولكن الحنفية جعلوه قسمًا برأسه مباينًا للمتواتر وخبر الواحد ، وغلا الجصاص فجعله من المتواتر .

وبناءً علىٰ ما رآه الحنفية قالوا إنه يفيد من الطمأنينة ما لا يفيده خبر الواحد وبنوا علىٰ ذلك أنه يقيد مطلق الكتاب كالمتواتر ، فهم وإن خالفوا الجصاص فلم يعدوه متواترًا اتفقوا معه في الغاية فأعطوه حكم المتواتر .

شرائط الراوي:

يشترط في الراوي: البلوغ والإسلام والعدالة حين الأداء لا حين التحمل ورجحان ضبطه علىٰ غفلته - الخبر يتحمل ثم يروىٰ - وهذه الشروط الثلاثة الأولىٰ شرط في الراوي حين أدائه للحديث لا حين تحمله له :

(الأول) البلوغ : فلا تقبل الرواية عن صبي لكن لو تحمل صبيًا مميزًا ثم روىٰ وهو بالغ قبلت روايته ، لأنهم أجمعوا علىٰ قبول ما رواه ابن الزبير والنعمان بن بشير وأنس بن مالك ولم يستفسروا عن زمن تحملهم .

وبالضرورة قد تحملوا وهم صبيان إن لم يكونوا رووا عمن هو أكبر منهم من الصحابة .

فإن ابن الزبير ولد في السنة الأولىٰ من الهجرة ، فقد توفي رسول الله ﷺ وسن ابن الزبير لا يزيد عن العشر ، والنعمان بن بشير ولد علىٰ رأس ثمانية عشر شهرًا من الهجرة ، وأنس كانت سنه حين قدم الرسول ﷺ المدينة عشرًا .

وليس للتحمل سن معينة بل متىٰ كان يفهم الخطاب ويرد الجواب فسماعه صحيح .

والصبيان يختلفون في ذلك فلابد لقبول من علم سماعه صبيًا من معرفة حاله في صباه ، فإذا لم تعلم حاله اعتبرت سن التمييز وهي سبع .

وقال بعضهم: لابد من أن تكون سنه خمس عشرة ، وقد ادعوا أنه أفرط في ذلك .

(الثاني) الإسلام: ولا يشترط أيضًا حين التحمل لأنهم قبلوا حديث جبير بن مطعم في أنه سمع النبي ﷺ يقرأ في المغرب بالطور[1] وكان إذ ذاك كافرًا، وكانوا لا يستفسرون من الراوي هل تحمل خبره وهو مسلم أو قبل إسلامه.

أما أداء الرواية في حال الكفر فلا يقبل اتفاقًا لأن هذا دين وكيف يؤخذ دين ممن يخالفه.

أما المبتدعون بما يكفر كغلاة الخوارج والروافض فالجمهور على تسويتهم بالكافر، واختيار ابن الهمام خلافه لأن ابتداعهم لم يكن إلا بتأويل الشرع فكيف يسوون بمن ينكر الإسلام. وعلى ذلك فمتى كانوا يعتقدون حرمة الكذب قبلت روايتهم.

وأما المبتدعون ببدع غير مكفرة فأكثرهم على القول بقبول روايتهم وهو المعقول ما داموا لا يدينون بالكذب.

ولا نظن هذا معتقدًا لأي طائفة من المسلمين وإن نسب إلى الخطابية أنهم يدينون بالشهادة لمن يوافقهم في الاعتقاد إذا حلف لهم على صحة ما يقول لأن هذه العقيدة إنما جاءتهم من قبل أنهم يحرمون الكذب ويجعلونه كفرًا فإذا حلف أحدهم على شيء اعتقدوا صدقه فاستحلوا الشهادة له.

ويبقى بعد ذلك النظر في كيفية تأديتهم لمثل هذه الشهادة، أيقولون نشهد بمعنى إنا رأينا أو سمعنا أم يقولون هو صادق ولا يزيدون فإن قالوا الأولى فهم كذبة والكذب يذهب بالعدالة.

وليس عندنا علم صحيح بحقيقة مذهبهم في ذلك.

(الشرط الثالث) العدالة: حين الأداء، ولا تشترط أيضًا حين التحمل.

وقال الإمام أحمد: إن كانت عدالته منتفية بكذبه على رسول الله ﷺ لا تقبل روايته أبدًا، وهو رأي وجيه.

والعدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، وأدناها ترك الكبائر

---

(١) أخرجه البخاري [٧٦٥]، ومسلم [٤٦٣].

والإصرار على الصغائر وترك ما يخل بالمروءة.

أما الكبائر فقد تكفلت كتب الفقه والحديث ببيانها وكذلك الصغائر.

وأما ما يخل بالمروءة فهو الأمور الدالة على خسة النفس من الصغائر والمباحات التي استهجنتها العادات كالإفراط في المزح المفضي إلى الاستخفاف به، وصحبة السفلة، وتعاطي الحرف الدنيئة في نظر بيئته.

(الشرط الرابع) رجحان ضبطه على غفلته ليحصل الظن بصدقه، ويعرف ذلك بالشهرة وبموافقته للمشهورين بالضبط في رواياتهم لفظًا ومعنى. وضبط المروي أن يتوجه الراوي بكليته إلى كل الخبر عند سماعه ثم حفظه بتكريره ثم الثبات عليه إلى الأداء، فهذا الشرط لازم من وقت التحمل إلى وقت الأداء.

ولا يشترط الحرية والبصر وعدم الحد في قذف وإنما هي شروط في الشهادة.

مُعرِفُ العدالة:

(تعرف العدالة بالشهرة وبالتزكية).

تعرف عدالة الراوي للحديث: إما بشهرته بها حتى صار بحيث لا يصح أن يسأل عنه كمالك وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة والليث بن سعد ومن شابههم؛ لأن الحاصل بها من الظن فوق التزكية، وإما بالتزكية وهي تعديل من عرفت عدالته لمن لم يعرف بها.

وللتزكية ألفاظ مصطلح عليها عند المحدثين ودلالات خاصة، كما أن لهم مثل ذلك في الجرح وهو ضد التعديل.

ويثبت التعديل من الإمام المجتهد للراوي إذا عمل بحديثه وكان يشترط العدالة فيه وعلم أنه لا مستند له في العمل سوى تلك الراوية وأن عمله ليس من قبيل الاحتياط، أما إذا لم يعلم سوى كونه عمل على وفق تلك الرواية فإن ذلك لا يكون تعديلاً لراويها.

أما إذا جهل حال الراوي فلا يعلم أعدل هو أم غير عدل فإن روايته لا تقبل.

(ضعف الحديث لعدم ضبط الراوي يزول بتعدد الطرق، ولفسقه ـ ألا وجهالته ـ بعمل السلف بحديثه)

إذا ثبت ضعف الحديث لأن راويه غير ضابط لا يقبل ولا يحتج به، فإن تعددت الطرق قبل لأن تركه إنما كان لوهم الغلط، والتعدد يرجح أن الراوي أجاد فيه، أما الضعف للفسق فإن التعدد لا يرقيه إلى الاحتجاج به لأن الريبة التي تحدث لعدم عدالة الراوي لا تزول بضم مثله إليه.

فإن كان الضعف لأن الراوي مجهول عند المحدثين بحيث لم يعرف في رواية الحديث إلا بحديث أو حديثين فإننا ننظر إلى عمل السلف به، فإن عملوا به قُبِلَ؛ لأن عملهم به إما لعلمهم بعدالة الراوي وضبطه أو لموافقة سماعهم من الرسول ﷺ.

ومثل العمل سكوتهم عند اشتهار روايته لأنهم لا يسكتون عن منكر، فإذا قبله بعض، ورده بعض قبله الحنفية ورده الأكثرون، وهو الظاهر، لأن الرد من بعضهم لا يكون إلا عن اعتقاد لضعف الرواية بسببٍ تَبينَ لهم فيكون ذلك جرحًا، ومثل هذا الجرح مقدم على التعديل.

وقال الحنفية: إن عدم العمل ليس جرحًا والعمل تعديل فلم يعارضه شيء ولا معنى لاعتبار العمل تعديلاً وعدم اعتبار الرد جرحًا ومثلوا له بما رواه معقل ابن سنان أن رسول الله ﷺ قضى لـ «بروع بنت واشق» بمهر مثل نسائها حين مات عنها هلال بن مرة وكان تزوجها من غير أن يفرض لها مهرًا، فقد قبل هذا الحديث عبدالله بن مسعود وكان قد قضى بمثل هذا فلما رووه له فرح. ورده علي ابن أبي طالب حيث قال: لا صداق لمثل هذه[1].

(والتدليس يمنع قبول الرواية إن كان القصد منه تقوية ما ليس بالقوي).

مما يحصل كثيراً في رواية الحديث التدليس وهو نوعان:

(١) تدليس إسناد.

(١) **صحيح:** أخرجه أحمد (٣/ ٤٨٠)، وأبو داود [٢١١٤]، والترمذي [١١٤٨] والنسائي (٦/ ١٢١) وابن ماجه [١٨٩١].

(٢) تدليس شيوخ.

فالأول: أن يروي الراوي عن معاصر أعلىٰ ويترك المعاصر الأدنىٰ الذي هو واسطة بين الراوي و بين من حدث عنه بلفظ يوهم السماع، كما إذا كان الراوي سمع الحديث من (أ) و (أ) سمعه من (ب) فيسند الراوي الحديث إلىٰ (ب) ويسقط (أ) وهذا يكون لأحد أمرين:

الأول: إيهام علو السند بقلة الوسائط أو لصغر سن المحذوف عن سن الراوي.

والثاني: لتقوية الحديث، لأن المحذوف ضعيف فيحذفه ليكون السند كله ثقات ويجعل اللفظ موهمًا فيقول عن فلان حتىٰ لا يكون كذبًا صريحًا لو قال حدثنا فلان.

وهذا الثاني يوجب سقوط الراوي وعدم الاحتجاج بحديثه.

وفي نظرنا لا فرق بين هذا الفعل وبين صريح الكذب لأن هذا الذي يسقط الراوي الضعيف بين ثقتين لم يسقطه إلا لشعوره بأنه لا قيمة له في نظر الجمهور، فإذا صرح به ردوا حديثه فهو يخدعهم حتىٰ يثقوا بجميع رجال السند فتتقرر عندهم صحة الحديث.

ومن ذلك يتبين أن المدلس اجتهد أن يجعلهم يعتقدون في الضعيف صحة وهذا محض كذب[1].

ولا نرىٰ أضر علىٰ رواية الحديث من هذا النوع من التدليس، فإن كان القصد منه إيهام علو السند أو حذف المحذوف لصغر سنه فيكفي في الحكم عليه أنه مقصد لا يهم رجلاً ذا دين وإنما يهم الذين يريدون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا معنىٰ لعدهم إياه غير قادح في الرواية، ومثله في هذا تدليس الشيوخ وهو وصف الشيخ بما ليس معروفًا به لإيهام كثرة الشيوخ.

---

(١) وكلام المصنف - رحمه الله - محض خطأ؛ فالتدليس من جنس التعريض، وفي المعاريض مندوحة عن الكذب فكيف تسوىٰ به؟!!!

{وتلك الطرق}: كلها ليست من مقاصد المحدثين الذين يريدون الله بعملهم.

وقد لا تظهر هذه المقاصد الرديئة في رواية بعض أئمة المحدثين الذين يحذفون أحيانًا بعض شيوخ الحديث، وهؤلاء يقبل حديثهم متىٰ صرحوا بالسماع، فإن عنعنوا توقفنا في قبول حديثهم حتىٰ يتبين الأمر.

ومن غريب ما يحكىٰ في التدليس أن الوليد بن مسلم من رجال الحديث كان يدلس لقصد تعظيم شيوخه، فقال له الهيثم بن خارجة: أفسدت حديث الأوزاعي! تروي عن الأوزاعي عن نافع - وعن الأوزاعي عن الزهري - وعن الأوزاعي عن يحيىٰ بن سعيد - وغيرك يدخل بين الأوزاعي وبين نافع عبدَالله بنَ عامر الأسلمي، وبينه وبين الزهري إبراهيم بن مرة وقرة؛ فقال له: أنبل الأوزاعي أن يروي عن مثل هؤلاء، فقال الهيثم: فإذا روىٰ عن هؤلاء وهم ضعفاء أحاديث مناكير فأسقطتهم أنت وصيرتها من رواية الأوزاعي عن الثقات ضعف الأوزاعي فلم يلتفت إلىٰ قوله.

فهل مثل هذا المقصد يصدرعن رجل يغار على الحديث؟ ظن أنه يغار علىٰ رجل فيرفع من شأنه ويطرح عنه الرواية عن الضعفاء فأضر بالحديث ضررًا بينًا وضر الرجل من حيث يريد نفعه، وهكذا يفعل مثل هذا الصديق.

ولا يتحقق مثل هذا التدليس إلا إذا علم معاصرة الراويين اللذين أسقط بينهما راو، فإذا انتفىٰ هذا العلم فلا تدليس لظهور أن في الحديث راويًا ساقطًا.

(يحصل الجرح والتعديل في الرواية بواحد: رجل أو امرأة):

مما اختلف فيه العلماء: نصاب الجرح والتعديل في الرواية، **وقيل**: يكتفىٰ بواحد، **وقيل**: لابد من اثنين.

والمختار: الاكتفاء بواحد، لأن أصل الرواية يكفي فيه الواحد والتزكية شرط في قبول الرواية فلا يصح أن يزيد الشرط علىٰ المشروط، قالوا وليست التزكية شهادة حتىٰ يشترط في التزكية من أجلها التعدد وإنما هي إخبار عن حال الراوي، فيكفي الواحد متىٰ غلب علىٰ الظن صدقه.

وكذلك اختلفوا في اشتراط ذكورة المعدّل:

قال ابن الهمام: ومقتضى النظر قبول تزكية كل عدل ذكر أو امرأة حر أو عبد، ولو شرطت مخالطة المرأة والعبد لمن يزكيانه لم يبعد فينتفي ظهور ما بنيَ عليه نفي قبول تزكيتهما وهو عدم مخالطتهما الرجال والأحرار.

وروى شارح (التحرير) عن (المحيط) ويقبل تعديل المرأة لزوجها إذا كانت برزة تخالط الناس وتعاملهم لأن لها خبرة بأمورهم ومعرفة بأحوالهم. وهذا رأي وجيه.

(إذا تعارض جرح وتعديل قدم الجرح) [1] :

هذا أصل اختلف فيه، **فقال قوم:** يقدم الجرح مطلقًا.

وقال آخرون: إنما يقدم الجرح إذا تساوى الجارحون والمعدلون عددًا، فإن تفاوت عددهما رجح الأكثر.

ونقل عن ابن شعبان من المالكية القول بوجوب الترجيح مطلقًا.

قالوا: إن محل الخلاف إذا أطلق المعدل والمجرح بأن قال الأول في الراوي: إنه ثقة، وقال الثاني: غير ثقة أو إذا عين الجارح سببًا لم ينفه المعدل كأن قال الجارح هو غير ثقة لأنه شرب الخمر وقال المعدل إنه ثقة أو نفاه المعدل بطريق غير يقيني.

استدل الجمهور على تقديم الجرح مطلقًا: أن في تقديمه العمل بالقولين جميعًا.

أما الجارح فظاهر، وأما المعدل فلأنه أخبر ظانًّا العدالة ولأنها قد تتصنع فيغتر بها ولو كثر المعدلون لا يكون ذلك مرجحًا لأنهم لم يخبروا بعدم ما أخبر به الجارحون فإذا نفوه يقينًا قدم التعديل بلا ريب.

ومذهب ابن شعبان وإن عدوه شاذًّا هو الذي يميل إليه الفكر لأن الناس

(١) انظر: «الرفع والتكميل» (ص/ ١١١).

يختلفون في معرفة الناس، فرب خبر من شخص عن آخر قد خالطه وعرف خبيئته أقرب إلى ظن الصحة من خبر جمع ليست لهم تلك الخلطة وربما تطرق الشك في كثير من التجريحات لأسباب لا توجب في الحقيقة جرحًا كما سيأتي توضيحه. فإذا قيل لابد من البحث في علاقة المعدلين والمجرحين بالراوي حتى تتبين مقدار الثقة بأقوالهم بالنسبة له كان ذلك وجهًا معقولاً ومَنْ من المحدثين لم ينله جرح من أحد معاصريه، فإذا أطلقنا باب تقديم الجرح مطلقًا كان ضررًا عظيمًا.

(لا يقبل الجرح إلا مبينًا ويقبل التعديل بدون بيان):

هذا الأصل ذو شقين وكلاهما محل للنظر والخلاف، **فقال قوم:** لابد من بيان سبب الجرح، **وقيل:** يقبل بدون بيان.

واشتراط البيان هو المختار لأنا رأينا كثيرًا من العلماء قدحوا في رواة بأشياء ظنوها قوادح وليست قوادح كما جرح شعبة راويًا بأنه كان يركض بغلته، وجرح بعضهم «سماك بن حرب» بأنه كان يبول قائمًا وجرح بعضهم راويًا بأنه كان يستكثر من مسائل الفقه، وجرح بعضهم راويًا بأنه كان يتكلم كثيرًا.

وبالجملة: فإن من يكره صفة من الصفات قد يعتبرها جرحًا للراوي ولو لم يكن فيها شيء يمس عدالته أو ضبطه، ولذلك نقول إن اشتراط البيان في الجرح واجب.

أما التعديل: فقال بعضهم: أيضًا باشتراط البيان فيه كالجرح.

وقال الأكثرون: لا يشترط لأن مفهوم العدالة معلوم اتفاقًا فسكوته عنها كبيان بخلاف الجرح فإن أسبابه كثيرة كما قلنا، بعضها يوجبه وبعضها لا؛ قالوا إن العدالة قد تتصنع فيغتر بالظاهر من لا خبرة له بالناس، فقد أجاب أحمد بن يونس عمن سأله عن عبدالله العمري إنما يضعفه رافضي مبغض لآبائه، لو رأيت لحيته وخضابه وهيئته لعرفت أنه ثقة! استدل على ثقته بحسن هيئته في نظره.

والجواب: أن قصارىٰ ما يكون في إثبات العدالة إنما هو الظن القوي بعدم مباشرة الممنوع أما العلم فمتعذر والجهل بمفهوم العدالة ممتنع عادة من أهل الفن، ولابد في إخبار العدل من تطبيقه مفهوم العدالة علىٰ حال من عدله فأغنىٰ ذلك عن الاستفسار.

ونحن نقطع بأن جواب أحمد بن يونس إنما هو استرواح لا استدلال إذ لا نشك في أنه لو سئل: ألحسن لحيته وخضابها كان عدلاً؟ لنفىٰ ذلك.

والحـــق: أن كثيراً من الناس قد يغتر بالظواهر فيعدل ما ليس عدلاً، ونحن نشاهد شيئًا من ذلك كثيراً فقد سمعت عن شيخ عظيم يغلو في الثناء علىٰ آخر لأنه كان يصلي الوتر كذا ركعة! وكم من مرة أفرطنا في الثناء علىٰ أناس لأنهم يتأدبون بحضرتنا أو يفعلون أمامنا خيراً وربما كان من يخالطهم يعلم من أحوالهم ما لا نعلم.

وهنا يأتي ما قدمناه سابقًا من وجوب النظر في العلاقة بين المعدل ومن يعدله حتىٰ يقوىٰ عندنا الظن بأنه يخبر عن خبرة لا اكتفاء بمجرد الظواهر.

عدالة الصحابة:

(الصحابة عدول كلهم).

عدالة الصحابة من المسائل التي كان فيها الخلاف.

فقال جمهور المسلمين: إنهم جميعًا عدول لا يسئل عنهم ولا تطلب تزكيتهم.

وقال فريق: هم كغيرهم فيطلب تعديلهم.

وقال المعتزلة: هم عدول إلا من قاتل عليًّا.

ودليل الجمهور: أن الله ورسوله قد شهدا لهم وليس بعد الله ورسوله شيء فقد أثنىٰ عليهم الله بقوله: ﴿**وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ**﴾[الفتح: ٢٩] الآية، وقال عليه الصلاة والسلام: «**لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق**

أحدكم مثل أحد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»(١) .

وليس لكلام المعتزلة معنىٰ لأنه يترتب عليه إسقاط مثل طلحة والزبير وهما ممن رضي الله عنهم بالنص قال تعالىٰ ﴿**لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ**﴾[الفتح:١٨] وكانا ممن بايع تحتها .

والمراد بالصحابي في اصطلاح جمهور الأصوليين : مَن طالت صحبته للنبي ﷺ متتبعًا له مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عرفًا من غير تحديد بزمن مخصوص ، وقدره بعضهم بسنة أو غزوة وإنما كان رأي الأصوليين ما قدمنا لأن المتبادر من الصحابي وصاحب فلان العالم ليس إلا ما بيناه .

وعرف هذا العرف الشائع في قولهم أصحاب ابن مسعود وأصحاب أبي حنيفة لا يقال ذلك إلا لمن لازموه مدة استحقوا بها هذا اللقب ، وربما يفيد هذا قول رسول الله ﷺ لبعض من يخاطبهم من المسلمين : «**الله الله في أصحابي**»(٢) فإن هذا يدل علىٰ أن اسم الأصحاب كان يطلق علىٰ قوم عرفوا بكثرة المقام مع النبي ﷺ ومرافقته في أسفاره وغزواته . وهذا الاصطلاح مخالف للاصطلاح المشهور عند المحدثين ، وهو أن الصحابي من لقي النبي ﷺ مسلمًا ومات علىٰ إسلامه .

(وتعرف الصحبة بالشهرة وإذا ادعاها معاصر لرسول الله ﷺ فالظاهر صحة دعواه ولا نقطع به).

(إذا قال الصحابي (قال) عليه الصلاة والسلام حمل علىٰ السماع . وأقوىٰ منه (قال لنا) و (سمعته منه) و (حدثنا) . وقوله سمعته أمر أو نهىٰ حجة وأقل منه (أمرنا) أو (نهينا) أو (أوجب علينا) و (حرم) . ومن السنة ظاهر في سنة الرسول .

وكنا نفعل أو نرىٰ وكانوا يفعلون ظاهر في الإجماع . وكنا نفعل في عهده رفع للحديث وأقوىٰ منه كنا نقول وهو يسمع فلا ينكر) .

---

(١) أخرجه البخاري [٣٣٩٧]، ومسلم [٤٦١١].

(٢) **ضعيف**: أخرجه الترمذي [٣٧١٧] بإسناد فيه عبد الرحمن بن زياد قال الحافظ : مقبول أي إذا توبع وإلا فلين الحديث .

للصحابي في رواية الحديث ألفاظ مختلفة. منها أن يقول، كما هو الغالب، قال رسول الله ﷺ. والغالب ألا يقولها إلا إذا سمع الحديث منه ﷺ، ولذلك يحمل على السماع.

ورأي القاضي أبي بكر: أن هذا يحتمل السماع والإرسال، وقوله لا ريب فيه إلا أن ذلك لا يضر لأن الغالب أن الصحابي لا يرسل إلا عن صحابي مثله وكلهم عدول كما قدمنا، ولم يعرف أن صحابيًا روى عن تابعي إلا ما عرف عن بعضهم من الرواية عن كعب الأحبار في الإسرائيليات، وربما استدل القاضي أبو بكر بما رواه مالك في الموطأ عن أبي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام. قال: كنت أنا وأبي عند مروان بن الحكم، وهو أمير المدينة، فذكر له أن أبا هريرة يقول: من أصبح جنبًا أفطر ذلك اليوم (وكان يسند الحديث) فقال مروان: أقسمت عليك لتذهبن إلى أم المؤمنين عائشة وأم سلمة فلتسألنهما عن ذلك. فذهب عبدالرحمن وذهبت معه حتى دخلنا على عائشة فسلم عليها ثم قال يا أم المؤمنين: إنا كنا عند مروان بن الحكم فذكر له أن أبا هريرة يقول: من أصبح جنبًا أفطر ذلك اليوم، قالت عائشة: ليس كما قال أبو هريرة يا عبدالرحمن، أترغب عما كان رسول الله ﷺ يصنع؟ قال عبدالرحمن: لا والله. قالت عائشة: فأشهد على رسول الله ﷺ أنه كان يصبح جنبًا من جماع غير احتلام ثم يصوم ذلك اليوم. ثم خرجنا حتى دخلنا على أم سلمة فسألها عن ذلك فقالت مثل ما قالت عائشة.

قال: فخرجنا حتى جئنا مروان بن الحكم فذكر له عبدالرحمن ما قالتا، فقال مروان: أقسمت عليك يا أبا محمد لتركبن دابتي هذه فإنها بالباب فلتذهبن إلى أبي هريرة فإنه بأرضه بالعقيق فلتخبرنه بذلك، فركب عبدالرحمن وركبت معه حتى أتينا أبا هريرة فتحدث معه عبدالرحمن ساعة ثم ذكر له ذلك، فقال أبو هريرة: لا علم لي بذلك إنما أخبرنيه مخبر[1].

(١) أخرجه البخاري [١٩٢٥، ١٩٢٦] بنحوه.

فهذا يدل أن بعض الصحابة كانوا يسندون ما لم يسمعوه من النبي ﷺ مباشرة معتمدين على ثقتهم بمن يروون عنه . فإن قال الصحابي (قال لنا) أو (حدثنا) قوي الظن بالسماع ولا يبطل احتمال الإرسال لأن الحسن البصري قال حدثنا أبو هريرة مع أنه لم يرو عنه مباشرة فأولوه بأنه يعني حدث أهل المدينة وأنا بها . فإن قال الصحابي : سمعته أمر ونهى ، كان ذلك حجة عند الأكثرين ، وقيل : فيه احتمال أنه فهم من صيغة أو فعل أمراً ونهيًا ، وليس أمراً ونهيًا ، ولكن هذا احتمال بعيد .

فإن قال (أمرنا) أو (نهينا) أو (أوجب) أو (حرم علينا) قوي الاحتمال ؛ لأنه ينضم إلى ما تقدم احتمال كون الآمر أو الناهي بعض الأئمة أو أن ذلك استنباط . ومع هذا فالاحتمال خلاف الظاهر إذ أن الظاهر أنا أمرنا ممن يملك الأمر ـ ولا يملكه إلا المشرع ـ وهو رسول الله ﷺ .

أما قوله : من السنة كذا ، فهو عند الأكثرين ظاهر في سنة رسول الله ﷺ . وكثير من الحنفية يرون أنه أعم من سنته وسنة الخلفاء الراشدين ولكن الظاهر أنه لا يطلق هذا القول إلا للسنة النبوية . وعلى هذا أكثر المجتهدين فهو حجة .

وقوله : (كنا نفعل) أو (نرى) أو (كانوا يفعلون) ظاهر في الإجماع فيدل على إجماع ظني فهو حجة عند من يرى الإجماع الظني حجة فهو موقوف على جملة الصحابة وليس مرفوعًا ، فإن زاد على ذلك قوله (في عهده) ﷺ كان ذلك رفعًا للحديث فإن قال (كنا نقول وهو يسمع) فهو رفع بلا خلاف .

تأويل الصحابي للخبر:

(حمل الصحابي مرويه المشترك ونحوه على أحد ما يحتمله واجب القبول . وحمله الظاهر على غيره العمل بالظاهر ، ومثله تخصيصه العام وترك العمل بالمفسر . وترك الصحابة الاحتجاج بالحديث رد له) .

قد يرد الخبر محتملاً لأكثر من وجه فيحمله الصحابي على أحد محتملاته كأن يكون مجملاً أو مشكلاً أو خفيًا فيبين المراد منه .

قال الأكثرون: هذا التأويل واجب القبول لظهور أنه لموجب هو أعلم به، لأن الظاهر من حال المشرّع أنه لا يورد في التشريع لفظًا مشتركًا إلا ويبين المراد منه بقرينة حاله أو مقاله، والصحابي الراوي للحديث المشاهد لحالة النبي ﷺ أعلم من غيره.

وخالف في هذا الرأي المشهورون من الحنفية.

فإن كان الخبر ظاهرًا فحمله على خلاف ظاهره، فقد قال أكثر العلماء: العمل بالظاهر لأنه هو الذي كلف به الناس.

وخالف في ذلك بعض الحنفية فقالوا: يجب الحمل على ما عينه الراوي لأنه ليس يخفى عليه تحريم ترك الظاهر إلا لمقتضى يوجب ذلك فلولا تيقنه من ذلك المقتضى أو أغلبية ظنه لما تركه.

والظاهر هو الرأي الأول: لأنه لا مانع من أن يكون عدل عن ظاهر اللفظ اجتهادًا منه، واجتهاد الصحابي ليس واجب الاتباع.

ومن ترك الظاهر تخصيص العام.

قال الحنفية: يجب حمله على سماع المخصص من رسول الله ﷺ، ومثل ذلك ما رواه ابن عباس مرفوعًا «**من بدل دينه فاقتلوه**»(١) وأسند أبو حنيفة عن ابن عباس «**لا تقتل النساء إذا هن ارتددن عن الإسلام لكن يحبسن ويدعون إلى الإسلام ويجبرن عليه**»(٢) فلزم تخصيص عام الخبر بهذا حملاً على أنه سمع هذا التخصيص من رسول الله ﷺ.

ولما كان رأي الشافعي ومالك وأحمد هو العمل بالعام المروي قالوا لا فرق بين ذكر وأنثى في استحقاق القتل بالردة، ومثل تخصيصه العام تقييده المطلق.

فإن كان اللفظ مفسرًا وترك الصحابي العمل به بعد روايته تعين عند الحنفية أنه إنما تركه للعلم بالناسخ، لأنه لا وجه لمخالفة النص بلا دليل. فيجب اتباعه.

---

(١) أخرجه البخاري [٣٠١٧].

(٢) **ضعيف:** أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٤٤٢)، والدارقطني في سننه (٣/ ٢٠١) وابن عدي في «الكامل» (٧/ ٦).

(٣) عقد الشافعي فصلاً في كتابه «الأم» (٣/ ٢٤٢) في هذه المسألة أجراه على طريقة المناظرة؛ وهي من أمتع ما قرأت فلا تفوتك.

ومثلوا لذلك بما رواه أبو هريرة «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعًا إحداهن بالتراب**»(١) . وحكي أن أبا هريرة اكتفى بالثلاث فقالوا بوجوب الغسل ثلاثًا.

قال الذين يوجبون العمل بالمفسر: قد يظن الصحابي ما ليس بناسخ ناسخًا.

فأجاب الحنفية عن ذلك: بأنه لا يخفى بعده فوجب نفيه.

وقالوا: إن النص واجب الاتباع، **فأجابوا**: نعم، وهو الناسخ الذي لأجله ترك النص.

ولكن كيف يترك نص مرجح الصحة لناسخ لم يعلم؟ أو ليس من الجائز أن يكون الراوي اجتهد فحمل الأمر على الندب وقد يكون مخطئًا في اجتهاده.

فإذا لم يعلم عمل الراوي بمقتضى روايته ولكن علم أن الأكثرين عملوا بخلافه اتبع الخبر، لأنه يحتمل أن الخبر لم يبلغهم، فإن علموا الخبر وتركوا الاحتجاج به فالوجه رده.

وفصّل الحنفية في حكم ما إذا عمل غير الراوي على خلاف مقتضى الخبر فقالوا: إن كان الخبر مما يحتمل الخفاء على التارك لم يضر تركه، ومثلوا لذلك بحديث: «**من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة**» (٢) روي عن أبي معبد الخزاعي.

وأثر عن أبي موسى الأشعري أنه ترك العمل به. وإن كان مما لا يحتمل الخفاء قدح في الخبر، ومثلوا له بالتغريب في حد الزنا الذي ثبت بحديث «**البكر بالكبر جلد مائة وتغريب عام**».(٣) وقد ثبت أن عمر تركه بعد لحاق من غربة مرتدًا. ولا يخفى أن ترك التغريب قد بين سببه وقد كان لعمر اجتهادات من هذا القبيل كعدم قطعه يد السارق في المجاعة.

---

(١) أخرجه البخاري [١٧٢]، ومسلم [٢٧٩].

(٢) **ضعيف**: أخرجه الدارقطني (١/ ٥٩ ـ ٦٣) من طرق متعددة وكلها شديدة الضعف والوهاء.

(٣) أخرجه مسلم [١٦٩٠].

وأنت قد علمت أنا لا نرجح شيئًا على الخبر الثابت عن رسول الله ﷺ إلا أن علم أن الصحابة علموا به وتركوه، فإنه يتأكد حينئذ أنهم لم يتركوه إلا لمقتضى يوجب الترك. أما عمل واحد على خلافه سواء كان راويه أو غيره فلا ينهض حجة على تركه.

حذف بعض الخبر:

(لا يجوز حذف بعض الخبر الذي هو جزء متمم له، فإن لم يكن كذلك جاز حذفه).

قد يروي الراوي خبراً سمعه من رسول الله ﷺ فيقتصر على جزء منه ويترك الباقي فهل يجوز هذا؟ إن كان المحذوف متممًا للمذكور ومرتبطًا به كالشرط، والاستثناء، والحال، والغاية، لم يجز حذفه لأنه مبين للمراد من صدر الخبر فحذفه إضاعة لذلك المراد، وإن لم يكن له ذلك الارتباط جاز حذفه لأن الخبر حينئذ كخبرين أو أخبار، وقد شاع ذلك من عمل أئمة الحديث.

وربما يقال إن كثيراً من أجزاء الأخبار المحذوفة كان يترتب على ذكرها زيادة علم بالأسباب التي دعت إلى ذلك الخبر.

والجواب عن ذلك أنّا نقول: إن كان المحذوف بهذه المثابة لم يجز أيضًا حذفه لأنه يجعل فهم المشروع ناقصًا لأنه متى علم وبين سببه سهل تعليله فيكون ذلك مساعداً على صحة القياس الذي هو أحد الأدلة الشرعية.

ويعجبني رأي من قال: إنه لا يجوز حذف جزء الخبر مطلقًا بل لابد من روايته على الوجه الذي حدثه. وقال ابن الهمام: إن الأولى الإكمال.

إفادة خبر الواحد العلم[1]:

(قد يفيد خبر الواحد العلم بواسطة القرائن ولا يفيده مجرداً عنها).

خبر الواحد لا يفيد أكثر من الظن لجواز كذب الراوي، وإن كان هذا

---

(١) انظر ما علقته على هذه المسألة في تحقيقي لكتاب «نزهة النظر» للحافظ ابن حجر.

الاحتمال يضعف عند وجود العدالة . وقد تقترن بالخبر قرائن تقطع كل احتمال بكذبه فيحصل العلم بمضمونه ، وهذا العلم لم يستفد من نفس الخبر وإنما استفيد منه بواسطة القرائن .

وقيل: إنه لا يفيد العلم مع القرائن إلا إذا كان المخبر عدلاً ، وقيل بجواز إفادته العلم مجردًا عن القرائن .

إذا كان المراد بأن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم للناس كافة فلا نقول به لأن الناس ليسوا على شكل واحد في التأثر من القرائن المحتفة بالأخبار .

فرب رجل سريع التأثر يعتقد في إنسان البعد عن الكذب ويصادف خبره قرائن تزيد ذلك الاعتقاد فيحصل له العلم ، ويوجد بجانبه رجل آخر ليست عنده هذه العقيدة فلا يزال الشك يحوم حول نفسه فلا يكاد يجزم بمثل تلك الرواية .

وإن أريد أنه قد يحصل ا لعلم بالخبر المحتف بالقرائن لبعض الناس فلا تظن أن أحدًا ينكره إذ هو مشاهد محسوس فلا يمكن أن يقال إن حصول العلم من الخبر الذي هذا شأنه نتيجة عقلية لا تتخلف حتى يتحد فيها الناس كافة .

مسوغ الرواية:

(مسوغ الرواية التحمل وبقاؤه إلى حين الأداء وكل من التحمل والأداء عزيمة و رخصة).

فالعزيمة في التحمل أصل وخلف ، فالأصل أن يقرأ الشيخ من حفظ أو كتاب وأنت تسمع أو أن تقرأ أنت أو غيرك من حفظ أو كتاب وهو يسمع ، وهذا يسمى العرض فيعترف الشيخ أو يسكت بلا مانع .

والخلف عنه أن يكتب الشيخ إلى من يروي عنه حدثني فلان فإذا بلغك كتابي فحدث عني بهذا الإسناد ، أو أن يرسل رسولاً يبلغه عنه ذلك ويجيز له الرواية عنه .

والأوجه أنه لا يشترط الإذن والإجازة في الكتابة والرسالة كما لا يشترطان في السماع لأنهما كالخطاب شرعًا وعرفًا فقد بلغ بهما رسول الله ﷺ كما بلغ بالمشافهة ، ويكفي معرفة خط الكاتب وظن صدق الرسول .

واشترط أبو حنيفة البينة كما في كتاب القاضي إلى القاضي.

وللمحدثين اصطلاح في التعبير بـ (حدثنا) و(أخبرنا) و(أنبأنا) و(حدثني) و(أخبرني) و (أنبأني) يعرف من كتب مصطلح الحديث.

والرخصة في التحمل الإجازة مع مناولة المجاز به وبدونها كأن قال له: أجزتك أن تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان عن فلان، فإذا ناوله الكتاب كانت هذه مناولة وإلا كانت إجازة بدون مناولة.

والرخصة في دوام التحمل إلى الأداء أن يتذكره الراوي بعد انقطاع الحفظ عند نظر الكتابة سواء كانت خطه أو خط غيره، فإن لم يتذكر بعد علمه أنه خطه أو خط الثقة في يده أو في يد أمين.

قال أبو حنيفة: يحرم العمل، وقال صاحباه يجب - وهو الوجه - لعمل الصحابة بكتب الرسول ﷺ بلا رواية ما فيه للعاملين بل لمعرفة الخط ككتاب عمرو بن حزم في الصدقات[1].

وهذا يرجح ما تقدم من قبول كتاب الشيخ بلا بينة.

والعزيمة في الأداء أن يؤديه بلفظه، والرخصة أن يؤديه بمعناه بلا نقص ولا زيادة للعالم باللغة ومواقع الألفاظ ومنع بعض الحنفية وغيرهم الرواية بالمعنى مطلقًا.

واستدل المجيزون بأن الصحابة نقلوا كثيراً من الأحاديث بألفاظ مختلفة في وقائع متحدة ولم ينكر عليهم، وورد عن ابن مسعود أنه كان يقول: قال رسول الله ﷺ كذا أو نحوه أو قريبًا منه ولم ينكر عليه أحد فكان ذلك إجماعًا منهم على جواز الرواية بالمعنى.

ولا يخفى أن الأحوط نقل الحديث بلفظه كما سمع عملاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «**نضر الله امرأ سمع منا شيئًا فبلغه كما سمعه فرب مبلغ أوعى من سامع**»[2].

---

(١) **صحيح**: أخرجه النسائي [٤٧٧٠].

(٢) **صحيح**: أخرجه أبو داود [٣٦٦٠]، والترمذي [٢٦٦٥]، وابن ماجه [٢٣٠] وأحمد (٥/ ١٨٣).

المرسل[1] :

(المرسل قول الإمام الثقة قال رسول الله ﷺ مع حذف بعض السند وهو مقبول عند الحنفية وخالفهم في ذلك الشافعي وكثير).

المرسل في اصطلاح المحدثين: ما أسنده التابعي إلىٰ رسول الله ﷺ.

وقد عرفه الحنفية بتعريف أوسع من هذا: وهو ما أسنده أي إمام ثقة إلىٰ الرسول ﷺ مع حذف بعض السند.

واختلف في قبوله والاحتجاج به فقبله الشافعي بشروط تعرف من نص عبارته في (الأم) وهي: فمن شاهد أصحاب النبي ﷺ من التابعين فحدث حديثًا منقطعًا عن النبي ﷺ اعتبر بأمور:

منهـا: أن ينظر إلىٰ ما أرسل من الحديث فإن شركه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلىٰ رسول الله ﷺ بمثل معنىٰ ما روىٰ كانت هذه دلالة علىٰ صحة من قبل عنه وحفظه، وإن انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يسنده قبل ما ينفرد به من ذلك ويعتبر عليه بأن ينظر هل يوافقه مرسل غيره ممن قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم فإن وجد ذلك كانت دلالة تقوي له مرسله وهي أضعف من الأولىٰ، فإن لم يوجد ذلك نظر إلىٰ ما يروىٰ عن بعض أصحاب النبي ﷺ قولاً له فإن وجد ما يوافق ما روىٰ عن النبي ﷺ كانت في هذه دلالة علىٰ أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح، وكذلك إن وجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل معنىٰ ما روىٰ عن النبي ﷺ ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمىٰ من روىٰ عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوبًا عن الرواية عنه فيستدل بذلك علىٰ صحته فيما يروي عنه، ويكون إذا شرك أحداً من الحفاظ في حديث لم يخالفه، فإن خالفه ووجد حديثه أنقص كانت في هذا دلالة علىٰ صحة مخرج حديثه.

---

(١) انظر: «الرسالة» (ص/ ١٩٨)، و«الكفاية» (ص/ ٤٢٣)، و«تدريب الراوي» (١/ ١٩٥)، و«البرهان» (١/ ٤٠٧)، و«الإحكام» للآمدي (٢/ ١٧٧) و«شرح العضد» (٢/ ٧٤)، و«تيسير التحرير» (٣/ ١٠٢- ١٠٧)، و«الإبهاج» (٢/ ٣٧٧)، و«البحر المحيط» (٤/ ٤٠٤).

ومتى خالف ما وصفت أضر بحديثه حتى لا يسع أحداً منهم قبول مرسله، وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت أحببنا أن نقبل مرسله ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل، وذلك أن معنى المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سمي، وإن بعض المنقطعات وإن وافقه مرسل مثله فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحداً من حيث لو سمي لم يقبل، وإن قول بعض أصحاب رسول الله ﷺ إذا قال برأيه لو وافقه لم يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها. ويمكن أن يكون إنما غلط به حين سمع قول بعض أصحاب النبي ﷺ يوافقه، ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاء.

فأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب النبي ﷺ فلا أعلم منهم واحداً يقبل مرسله لأمور:

أحدها: أنهم أشد تجوزاً فيمن يروون عنه.

والآخر: أنهم يوجد عليهم الدلائل فيما أرسلوا بضعف مخرجه والآخر كثرة الإحالة في الأخبار وإذا كثرت الإحالة في الأخبار كان أمكن للوهم وضعف من يقبل عنه.

فتلخص من كلام الشافعي أنه لا يقبل مرسل غير كبار التابعين، أما الكبار منهم فيقبل مرسلهم إذا قوي:

(١) بأن يشركه الحفاظ المأمونون فيسندون الحديث بمثل معنى ما روى.

(٢) أو بأن يوافقه مرسل غيره.

(٣) أو بأن يوافقه قول لبعض أصحاب النبي ﷺ.

(٤) أو بأن يوافق فتوى كثير من أهل العلم، وأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً فيه.

وإذا شرك أحداً من الحفاظ في حديث لم يخالفه فإن لم يتوافر له ذلك رد

حديثه، ومع القبول في حال الاعتضاد فإن الحديث لا يكون في القوة كالمسند لما ذكر من الاحتمالات.

وقد احتج الشافعي على صحة نظره ببعض مراسيل أرسلها بعض صغار التابعين كابن شهاب ومحمد بن المنكدر ردها الناس مع علو مقام المرسلين في الحديث.

وأما الحنفية: فإنهم قبلوا المرسل من أئمة الحديث تابعين كانوا أم ممن بعدهم ورفعوا من قدر المرسل حتى جعلوه فوق المسند.

قالوا: إن العدل جازم بنسبة متن الحديث إلى النبي ﷺ حيث قال قال رسول الله.

وهذا يستلزم اعتقاد ثقة من أسقطه، وكون المرسل من أئمة الشأن قوي الظهور في المطابقة، ولو لم يكن معتقدًا ثقة من أسقطه لم يكن بالإرسال عدلاً إمامًا، والفرض غير ذلك.

ولذلك لما قال الأعمش لإبراهيم النخعي: إذا رويت لي حديثًا عن ابن مسعود فأسنده، قال له: إذا قلت حدثني فلان عن عبدالله فهو الذي رواه، فإذا قلت قال عبدالله فغير واحد[1].

وقال الحسن: متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه. ومتى قلت قال رسول الله ﷺ فمن سبعين، فأفادوا أن إرسالهم عند اليقين أو قريب منه، فكان أقوى من المسند. وقد تناقش هذه الحجج بأن راوي المرسل قد يغتر بمن يروي عنه بحيث لو سماه لكان قبوله مجالاً للنظر، أما كون طريقة النخعي والحسن ما ذكر عنهما فإنه لا يلزم منه أن يكون كل من أرسل على هذا النمط.

على أن ابن الهمام نقل عن ابن سيرين: لا نأخذ بمراسيل الحسن وأبي العالية فإنهما لا يباليان عمن أخذا الحديث، والحسن ممن قالوا عنه إنه إذا أرسل يكون قد روى عن سبعين.

(١) أخرجه ابن سعد في «الطبقات» (٣/ ٤٩٤).

ويمكن أن يوفق بين الرأيين بأن المعضد الذي ذكره الشافعي أخيراً وهو أن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوبًا فيه يفيد أن المرسل إذا عرف بأنه لا يرسل إلا عن ثقة معروف متفق على صحة حديثه يقبل، وهذا لا يأبى الحنفية ولا غيرهم اشتراطه، لأنه إذا لم يعرف عادة الراوي في الإرسال أو عرف أنه يأخذ الحديث عمن كان ولا يبالي فكيف يقبل حديثه! ويبقى الخلاف بعد ذلك في غير كبار التابعين إذا أرسلوا، فالشافعي لا يقبل مرسلهم قولاً واحدًا والحنفية يقبلونه إذا كان من أئمة الشأن.

والأوجه ما قاله الشافعي؛ لكثرة الشبه التي حامت حول المراسيل.

فإذا قال الراوي عن رجل فقد اختار ابن الهمام رده، لأن تصريحه بمن روى عنه مجهولاً ليس كتركه من جهة التوثيق. وإن قال عن الثقة قبل إذا كان من عادة الراوي المعروفة ألا يصف بهذا الوصف إلا شخصًا معروفًا هو ثقة في نفس الأمر كما عرف عن مالك في قوله: حدثني الثقة عن بكير بن عبدالله الأشج، ظهر أن المراد مخرمة بن بكير، وإذا قال حدثني الثقة عن عمرو بن شعيب فهو عبدالله ابن وهب أو ابن شهاب. واستقرئ مثله عن الشافعي.

تكذيب الأصل للفرع:

(إذا أكذب الأصل الفرع رد الحديث وإذا شك فهو حجة).

قد يحدث الراوي عن شيخه بحديث ثم يسأل الشيخ عن ذلك الحديث فينكره بتاتًا، والحكم حينئذ وجوب رد الحديث للعلم بأن أحدهما كاذب من غير تعيين وهذا قادح في قبول الحديث، ولا تبطل بذلك عدالة الراوي وشيخه لأنها ثابتة لا تزول بالشك. فإن شك الشيخ ولم ينف فالحديث حجة عند الأكثرين، ورده الكرخي والقاضي وأبو زيد وفخر الإسلام. احتج الأكثرون بأن الفرع عدل جازم لم يكذب فيقبل كما إذا مات الأصل أو جن إذ لا فرق بينهما وبين النسيان.

انفراد الثقة بزيادة:

(إذا انفرد الثقة بزيادة في الحديث ومجلس السماع متحد ومن معه لا يغفل مثلهم عن مثلها لم تقبل وإلا قبلت).

قد يروي الحديث رواة متعددون فتجيء في رواية أحدهم زيادة ليست في رواية غيره، فإن كان مجلس السماع متحداً والسامعون الذين أغفلوا الزيادة لا يغفل مثلهم عن مثلها ردت الزيادة لأن غلطه إذًا أظهر من غلطهم. فإن كان مثلهم يغفل عن مثلها عادة قبلت عند الجمهور، لأن الراوي ثقة جازم لم يظهر غلطه فوجب قبوله، كما لو انفرد برواية الحديث ولم يقبلها فريق من المحدثين لأنهم قالوا إن غلطه ظاهر لنفي المشاركين له في السماع والمجلس وهم متوجهون لما توجه له.

والجواب: إن كان النافون ممن لا يغفلون عن مثل هذه الزيادة فمسلم ظهور غلطه، وإلا فالأظهر عدم الغلط لأن سهو الإنسان في أنه سمع ولم يسمع بعيد. فإن تعدد المجلس أو جهل تعدده قبلت الزيادة اتفاقًا لأنه لا تعارض.

ومن الزيادة أن يرسل الحديث جماعة ويسنده أحدهم، أو أن يقفوه على الصحابي ويرفعه أحدهم، أو يقطعوه ويصله فالحكم في ذلك ما تقدم.

ومحل ما ذكر إذا لم تعارض الزيادة الأصل بأن لم تغير حكمه، فإن عارضته وتعذر الجمع، فقيل: تقبل - وهو مقتضى الدليل السابق - وقيل: لا تقبل وهو مقتضى نص أهل الحديث بعدم قبول الشاذ المخالف لما رواه الثقات.

لكن قال جمهور الأصوليين: إن الشاذ الممنوع قبوله إنما هو ما خالف فيه رواية الثقات مع العلم باتحاد مجلس سماعهم ولا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة. ومن قبول الزيادة المعارضة أنه ثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «**من ابتاع طعامًا فلا يبعه حتى يقبضه**» (١) وقال لعتاب بن أسيد لما بعثه إلى

---

(١) أخرجه البخاري [٢١٢٦]، ومسلم [١٥٢٦].

أهل مكة «انههم عن بيع ما لم يقبضوا» [١] - أجرىٰ الحنفية المعارضة بين الروايتين ورجحوا الثانية لما فيها من زيادة العموم لأنها تتناول الطعام وغيره.

(خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يثبت به حكم إلا إذا اشتهر أو تلقته الأمة بالقبول).

من الأخبار ما تعم به البلوىٰ، أي يحتاج إليه كل مكلف حاجة متأكدة مع كثرة تكرره، وهذا لا يقبل موجبًا إلا إذا اشتهر أو تلقته الأمة بالقبول بأن سلموه وعملوا بمقتضاه، وهذا رأي الحنفية ومثلوا لذلك بخبر بسرة بنت صفوان «من مس ذكره فليتوضأ» [٢] وقالوا إنه لم يشتهر ولم تتلقه الأمة بالقبول ولذلك ردوه ولم يعملوا به.

ومن غريب أمر الخلاف أنه بينما تقول الحنفية ذلك يقول غيرهم إن الحديث متواتر رواه سبعة عشر صحابيًّا وخرجه معظم رجال الحديث عن بسرة وجابر وأم حبيبة وسعد وأبي هريرة وأم سلمة وزيد بن خالد الجهني وابن عمر وعائشة وابن عباس وأروىٰ بنت أنيس وأبيّ وأنس وقبيصة ومعاوية ابن حيدة والنعمان بن بشير، وأصح هذه الطرق رواية بسرة بنت صفوان كما قاله البخاري. نص علىٰ ذلك كله شارح «الموطأ» في باب الوضوء من مس الفرج.

ثم روىٰ مالك في «الموطأ» عن سعد وابن عمر أنهما كانا يأمران بالوضوء.

والغلو في الخلاف يجعل المختلفين دائمًا علىٰ طرفي قطر الدائرة فأين كون الحديث خبراً واحداً من كونه متواترًا؟ والأصولي ليس له الحكم في مثل هذا وإنما يرجع فيه لأئمة الحديث الذين هم به أعرف.

واستدل الحنفية [٣] علىٰ عدم الإيجاب بخبر الواحد فيما تعم به البلوىٰ أن العادة قاضية بتنقيب المتدينين عن أحكام ما اشتدت حاجتهم إليه لكثرة تكرره

---

(١) **حسن**: أخرجه البغوي في «حديث عيسىٰ بن سالم الشاشي» كما في الصحيحة [١٢١٢].

(٢) **صحيح**: أخرجه أحمد (٢/ ٢٢٣) وأبو داود [١٨١]، والترمذي [٨٢] والنسائي (١/ ١٠٠-١٠١)، وابن ماجه [٤٧٩].

(٣) انظر: «كشف الأسرار» (٣/ ١٦).

والعادة أيضًا قاضية بإلقائه إلى الكثير دون تخصيصه بالواحد أو الاثنين، ويلزم ذلك شهرة الرواية والقبول وعدم الخلاف فيه إذا روى، فإذا عدم الأمران دل ذلك على خطأ الراوي أو نسخ الحكم فلا يقبل فعارضهم القابلون بقولهم إن خبر الواحد فيما تعم به البلوى قد قبلته الأمة في تفاصيل الصلاة وقبلتموه في مقدماتها فأوجبتم به الوضوء من الفصد ومن القهقهة في الصلاة وقبل فيما تعم به البلوى القياس، وهو دون خبر الواحد.

وجواب الحنفية على هذا: منع أن مثل ا لفصد والقهقهة مما تعم به البلوى لأنهم عرفوه بما سبق في صدر المسألة ولم يتمكنوا من الجواب عن إيجاب قراءة الفاتحة في الصلاة بخبر الواحد، وهذا مما تعم به البلوى قطعًا.

ولذلك قال ابن الهمام: فلا يتجه إيجابهم السورة مع الخلاف، أما القياس، فقالوا: إنا قبلناه فيما تعم به البلوى لإفادته الظن بخلاف خبر الواحد في ذلك[1].

(إذا انفرد الراوي بما شاركه بالإحساس به خلق كثير مما تتوافر الدواعي على نقله يقطع بكذبه).

إذا كانت الحادثة التي نقل الخبر في شأنها يشترك في الإحساس بها خلق كثير والدواعي متوافرة على نقلها ثم انفرد شخص برواية خبرها قطعنا بكذبه، وخالف في ذلك الشيعة.

قال الجمهور: إن العادة تقضي بكذب ذلك الراوي لأن طباع الخلق مجبولة

---

(١) اعلم أن خبر الواحد حجة في جميع الأحكام والأبواب والمسائل قال الإمام الشافعي: «إذا وجدتم سنة رسول الله ﷺ فاتبعوها ولا تلتفتوا إلى أحد» (مختصر الصواعق / ٤٤٩).

وقال أحمد: «من رد حديث رسول الله ﷺ فهو على شفا هلكة».

(مختصر الصواعق/ ٥٠٨).

وانظر: «الرسالة» (ص٢١٩)، و«جامع بيان العلم وفضله» (٢/١٤٨، ١٩٠، ١٩١)، و«مجموع الفتاوى» (١٣/٢٨، ٢٩)، و«مختصر الصواعق» (٥٠٢، ٥٠٩).

علىٰ نقل مثل ذلك الخبر، والعادة تحيل أن يكتموه، خصوصًا إذا تعلقت به مصالح العباد.

قال الشيعة: إن الحوامل علىٰ الترك كثيرة ولا طريق إلىٰ علم عدمها.

ومتىٰ كان هناك هذا الاحتمال فلا معنىٰ للقطع بكذب الراوي ولذلك لم ينقل النصارىٰ كلام عيسىٰ في المهد مع أن الحادثة مما تتوافر الدواعي علىٰ نقله.

فأجابهم الجمهور: بأن العادة تحيل شمول حامل الكتمان للكل وأجابوه عن حادثة عيسىٰ بأن الظاهر أنه لم يحضرها إلا الآحاد.

والذي حمل علىٰ وضع هذه المسألة موضع البحث مذاهب سياسية ترجع إلىٰ استحقاق الخلافة فإن الشيعة يرون أن عليًا مستحق للخلافة بالنص، وهذا أمر تتوافر الدواعي علىٰ نقله ومع ذلك فلم ينقل عن أحد من الصحابة الذين عاشروا رسول الله ﷺ ورافقوه واتفقوا كلهم أو جلهم علىٰ إعطائها لأبي بكر.

فقال الجمهور: إن الخبر بعد هذا في النص علىٰ خلافة علي لرسول الله ﷺ مقطوع بكذبه لإحالة العادة أن يتفق الأصحاب علىٰ كتمان هذا الخبر، ومما لا يعقل عادة أن يتفقوا كلهم في حامل علىٰ الكتمان.

والظاهر أنه من المستبعد جداً، إن لم يكن من المستحيل، أن يخص رسول الله ﷺ بمثل هذا الخبر - الذي به يرتبط أمر أمته، ويحتاج إلىٰ اتفاق رأيهم - واحدًا أو اثنين من أصحابه حتىٰ لا يكون معلومًا إلا لمن اختصهم به؛ لأن ذلك لا يفيد الفائدة المطلوبة من بيعة عليّ والرجوع إليه في أمر الإمامة.

أفعاله عليه السلام[1] :

(أفعاله الجبلية تدل علىٰ إباحتها لنا وله، وما ثبت أنه مختص به من غيرها كان خاصًا به، وما ظهر بيانًا للكتاب بقول أو قرينة حال فهو مبين وحكمه حكم المبين، وإن لم يكن من هذه الأقسام وعرفت صفته فأمته فيه مثله وإن جهلت الصفة وكان قربة فهو مندوب وإلا فهو مباح).

---

(١) انظر: «أفعال الرسول ودلالتها علىٰ الأحكام الشرعية» للدكتور محمد سليمان الأشقر (ط. مؤسسة الرسالة).

أفعال النبي ﷺ ثلاثة أنواع:

(١) جبلي: كالأكل والشرب والنوم واللبس وما شاكلها.

(٢) قرب: كالصلاة والصوم والصدقة وما ماثلها.

(٣) معاملات: كالبيع والزواج والمزارعة والمعاملة وغيرها.

فأما الأفعال الجبلية: فإن فعله لها لا يقتضي أكثر من إباحتها اتفاقًا.

وأما غيرها فإن ثبت خصوصيته بها بدليل كانت خاصة به وليست أمته فيها مثله، كزواج أكثر من أربع وجواز النكاح بغير مهر ومواصلة الصوم.

وإن لم تكن مختصة به فإن تبين أنها بيان لمجمل من الكتاب أو تقييد لمطلق أو تخصيص لعام التحقت بيانًا به وكان حكمها حكم ما تبين. ويعرف كونها بيانًا بدليل قولي كقوله في الصلاة «**صلوا كما رأيتموني أصلى**»[١] وفي الحج «**خذوا عني مناسككم**»[٢] أو بقرينة حال كصدوره عند الحاجة إلى بيان لفظ مجمل الفعل صالح لبيانه كالقطع من الكوع في السرقة وكالتيمم إلى المرفقين فهو بيان لآيتهما عند من يثبت إجمالهما.

فإن لم يظهر كونه خاصًّا أو مبينًا، فإن عرفت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة فإن أمته في ذلك مثله.

ودليل ذلك أن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله احتجاجًا واقتداء كما قبَّل عمر الحجر الأسود وقال: لولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك[٣]، وقول الله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ والتأسي هو أن تفعل مثل ما يفعل على الوجه الذي فعله لأجل الاقتداء به، وقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**﴾ والاتباع مثل التأسي في المعنى.

---

(١)، (٢) تقدم تخريجهما.

(٣) أخرجه البخاري [١٦١٠]، ومسلم [١٢٧٠].

فإن جهلت الصفة وكان الفعل من جنس القرب كصلاة ركعتين لم يواظب عليهما دل ذلك على الندب، وإن لم يكن من جنسها دل على الإباحة وفي هذه المسألة خلاف طويل وهذه أقوالهم فيها:

قال أبو اليسر: إن كان الفعل معاملة فالإباحة إجماعًا وإن كان قربة فهو محل خلاف.

ونقل عن مالك: الوجوب عليه وعلينا.

وقال الكرخي: مباح في حقه لتيقنها في الفعل وليس للأمة اتباعه إلا بدليل.

وقال جمع من الحنفية: الإباحة في حقه ولنا اتباعه إلا بدليل، وهذان المذهبان يعكران على نقل أبي اليسر الإجماع على الإباحة في المعاملات، فإنهما لم يفرقا بين قربة ومعاملة.

وقال المحققون: إن الخلاف إنما هو بالنسبة إلى الأمة، فمن قائل بالوجوب، ومن قائل بالندب، ومن قائل بالإباحة. ومن قائل بالوقف.

ومختار الآمدي وابن الحاجب ما ذكرنا أولا وهو الظاهر؛ لأن المتيقن من صدور الفعل منه إباحة فلا يثبت الزائد على ذلك إلا بدليل.

وظهور قصد القربة دليل أن الفعل مطلوب والمتيقن من الطلب الندب فلا يثبت ما زاد عنه.

أما ادعاء أن الفعل يثبت بنفسه مع جهل صفته حكمًا شرعيًا فوق الإباحة فهو قول بلا دليل، وكل ماذكروه من أدلتهم إنما يتجه إذا علمت صفة الفعل وفرض المسألة أنها مجهولة.

التقرير:

(إذا علم عليه السلام بفعل فلم ينكره دل ذلك على إباحته، فإن كان تقدمه دليل طالب للكف عنه كان ذلك التقرير مخصصًا أو ناسخًا).

تقرير الرسول ﷺ للفعل مع القدرة على إنكاره دليل إباحته وينسخ ما سبقه مما

يدل على تحريم الفعل أو يخصصه، لأنه لو لم يعتبر كذلك لكان سكوت الرسول ﷺ عن الإنكار تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة وهومحال، فإن رؤي النبي ﷺ مستبشراً من الفعل كان ذلك أدل على إباحته.

قال الحنفية: إلا إذا دل دليل على أن الاستبشار إنما هو بأمر آخر لا بالفعل، وإنما قالوا ذلك للخروج مما يدل عليه استبشار رسول الله ﷺ عند حكم القائف بأن أقدام أسامة من أقدام زيد[1] ، فإنهم لو جعلوا ذلك تقريراً لزمهم جعل القيافة حجة تثبت بها الأنساب كما قال الشافعي، وأبو حنيفة لا يقول بها.

فقالوا: إن استبشاره لم يكن من الحكم وإنما هو مما يثبت عنده من تركهم الطعن في نسب أسامة وإلزام الطاعنين بخطئهم في الطعن على اعتقادهم.

ولا شك أن هذا مدفوع بأن ترك إنكار الرسول للقيافة ظاهر في أنها حق فلا يجوز الترك إلا مع أنها حق وإلا لأنكرها، ولا ينفي إنكاره لها المقصود من رجوع الطاعنين عن طعنهم، والنظر يقضي بأن الرجوع إلى القيافة أمر محتم في بعض المحال وهو أولى من إثبات نسب الولد إلى أبوين.

ولا مراء أن للعرب في القيافة قدما ثابتة لا ينكرها عليهم إلا من لم يعرف حالهم.

ولسنا نقول إن حادثة زيد وأسامة قد ثبت فيها النسب بشهادة القائف، لأن الفراش كان موجوداً، والنسب يثبت به بمقتضى الحديث (الولد للفراش) [2] وإنما نقول بها حيث كان النزاع بين اثنين في ولد كل يدعيه ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فهنا لا مانع من إثبات النسب بها عملاً بما أقره رسول الله ﷺ في الجملة.

---

(١) أخرجه البخاري [٣٥٥٥، ٣٧٣١]، ومسلم [١٤٥٩].

(٢) تقدم تخريجه.

النظر الثاني في حجية السنة

قد أجمع المسلمون على أن سنة رسول الله ﷺ حجة في الدين ودليل من أدلة الأحكام ودل على ذلك كتاب الله الذي هو أصل الشريعة قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، قال عبدالله بن مسعود: لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت: يا أبا عبدالرحمن بلغني أنك لعنت كيت وكيت؟ فقال: ومالي لا ألعن من لعنه رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله، فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فما وجدته، فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ (١) [الحشر: ٧]. وروي عن عبدالرحمن بن يزيد أنه رأى محرمًا عليه ثيابه فنهاه فقال ائتني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقرأ عليه الآية.

وروي أن طاوسًا كان يصلي ركعتين بعد العصر فقال له ابن عباس: اتركهما، فقال: إنما نهي عنهما أن تتخذا سنة، فقال ابن عباس: قد نهى رسول الله ﷺ عن صلاة بعد العصر فلا أدري أتعذب عليهما أم تؤجر لأن الله قال ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾(٢) [الأحزاب: ٣٦].

والسنة: هي التي جاءت مبينة لما أجمل من الأحكام في الكتاب كالصلاة والزكاة والحج والصوم والطهارات والذبائح والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللعان وغير ذلك، وهو داخل تحت قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

قال رجل لمطرف بن عبدالله: لا تحدثونا إلا بالقرآن، **فقال:** والله ما نريد بالقرآن بدلاً ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا.

---

(١) أخرجه البخاري [٥٩٣٩]، ومسلم [٢١٢٥].

(٢) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (٢/٤٥٣)

وقال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلىٰ السنة من السنة إلىٰ الكتاب وذلك لأنها تبين المراد منه.

و علىٰ الجملة فإن حجية السنة من ضروريات الدين أجمع عليها المسلمون ونطق بها القرآن.

التعبد بخبر الواحد[1] :

(التعبد بخبر الواحد جائز عقلاً وقد وقع سمعًا في العمليات والحدود).

بعد اتفاق المسلمين علىٰ أن السنة حجة في الدين بحثوا في جواز التكليف بخبر الواحد، فمنهم من شذ وأحاله عقلاً وذلك باطل؛ لأن ذلك التعبد لا يستلزم محالاً، إذ ما المانع من أن يقول المشرع كلفتكم أن تعملوا بالخبر إذا غلب علىٰ ظنكم صدقه؟ قالوا إنه لو جاز لترتب عليه تحريم الحلال وتحليل الحرام لجواز أن يخطئ المخبر، فإذا تعارض خبران ورجحنا أحدهما بمرجح فربما كان ما رجحناه غير الراجح في نفس الأمر، وإذا تساويا لزم أن يكون الشيء حلالاً حرامًا في آنٍ، وهو تناقض محال وما أدىٰ إلىٰ المحال محال.

والجواب عن الأول: أنه منتف علىٰ رأي من يصوب كل مجتهد، وعلىٰ رأي من يقول إن المصيب واحد كان يلزم ما ذكر لو قطعنا بموجب كل ولكن إنما نظنه والظن هو الذي كلفت به الأمة، ونجوز خلاف هذا المظنون .

وفي الثاني: نجزم بأن أحد المتعارضين هو الصواب في نفس الأمر فإن ظنناه سقط الآخر وإلا فإنا كلفنا أن نتوقف حتىٰ يترجح أحد الدليلين.

أما التعبد به سمعًا في العمليات فكذلك لم يخالف فيه إلا من شذ، والدليل علىٰ ذلك:

---

(١) انظر: «البرهان» (١/ ٣٨٨)، و«شرح العضد» (٢/ ٥٨)، و«الإبهاج» (٢/ ٣٣٢)، و«تشنيف المسامع» (٢/ ٩٦٢).

(أولا) أنه تواتر عن الصحابة في وقائع لا تحصىٰ العمل به، ومجموع هذه الوقائع يفيد إجماعهم علىٰ إيجاب العمل بأخبار الآحاد وكثيراً ما كانوا يتركون آراءهم التي ظنوها باجتهادهم إذا روىٰ لهم خبر عن رسول الله ﷺ، وكان عمر يقول: لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بخلاف هذا، وكانوا يرجعون إلىٰ أمهات المؤمنين في كثير من الحوادث ليعلموا ماذا كان رسول الله ﷺ يفعل.

فإذا علموه لم يتجاوزوه، وعلىٰ ذلك جرت سنة التابعين من بعده فثبت أن ذلك مجمع عليه من السلف وإنما الخلاف حدث بعدهم، وتقدير أنهم إنما عملوا بتلك الأخبار لقرائن احتفت بها لا دليل عليه.

(ثانيًا) ما تواتر عن رسول الله ﷺ من إنفاذه أمراءه وقضاته ورسله وسعاته إلىٰ الأطراف وهم أفراد لا يرسلهم إلا لقبض الصدقات وحل العهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع، وقد ثبت بإتفاق أهل السير أنه كان يلزم أهل النواحي قبول قول رسله وسعاته وحكامه، ولو احتاج في كل رسالة إلىٰ تنفيذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع أصحابه، وخلت دار هجرته عن أصحابه وأنصاره.

(ثالثًا) قوله تعالىٰ: ﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ**﴾ [التوبة: ١٢٢]، فالطائفة نفر يسير كالثلاثة ولا يحصل العلم بقولهم، ولكن هذه الآية لا تفيد إلا وجوب التبليغ وليس فيها دلالة علىٰ وجوب العمل بمقتضىٰ ما بلغ إذا كان المخبر واحداً.

وقال فريق من المجتهدين: لا نمنع التعبد بخبر الواحد وإنما نوجب التعدد في الرواية، فلا يقبل خبر إلا إذا رواه اثنان فأكثر، واستدلوا علىٰ ذلك بحوادث توقف الرسول والصحابة عندها في خبر الواحد حتي تأكدوا من صحته، فمن ذلك حديث ذي اليدين حين أخبره بأنه سلم من ركعتين فإنه سأل عن ذلك أبا بكر وعمر فلما وافقا علىٰ صحة الخبر أتم الرسول الصلاة وسجد للسهو ولم يكتف بمجرد خبر ذي اليدين وحده، ورد أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجد حتىٰ أخبره معه محمد بن مسلمة، ورد أبو بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من

استئذانه الرسول في رد الحكم بن أبي العاص وطالباه بمن يشهد معه بذلك، ورد عمر خبر أبي موسىٰ الأشعري في الاستئذان حتىٰ شهد له أبو سعيد الخدري، ورد عليّ خبر أبي سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق وقد ظهر منه أنه كان يحلف على الحديث، وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله.

وقد رد الجمهور على هذا الدليل: بأن التوقف الذي حصل في هذه الحوادث إنما كان لأسباب خصوصية قارنتها فاحتيج للتثبت.

والنتيجة الواضحة أن وجوب العمل بخبر الواحد يتوقف علىٰ غلبة الظن بصدقه، وللمجتهد أن يتثبت من ذلك حسبما يريه الله.

وهؤلاء الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم كانوا يتوقفون حينما يرون موجبًا للريبة في الخبر، أما إذا لم تكن ريبة فلا، ولذلك قبلوا خبر أبي بكر في الإمامة بالإجماع من غير أن يحتاج لشاهد معه علىٰ صحته.

وكما يجب العمل بخبر الواحد في العمليات يجب في الحدود وخالف في ذلك أكثر الحنفية علىٰ رواية ابن الهمام.

استدل الجمهور: بأن الراوي عدل ضابط جازم روىٰ رواية في حكم عملي فيقبل كما يقبل في غيره، وكون الحدود تدرأ بالشبهات لا يوجب فرقًا لأن المراد بها الشبهة في نفس السبب لا في الموجب للسبب.

وهذا الجواب: غريب لأن الشبهة في وجوب العقاب أقوىٰ في دفعه من الشبهة في ثبوت الجريمة، ولذلك منعوا ثبوت الحدود بالقياس إلا أن يقال إن الشبهة بعد عدالة الراوي وضبطه ضعيفة فلا تعتبر.

النظر الثالث في نسبة السنة إلى الكتاب

(١) رتبة السنة متأخرة عن رتبة الكتاب في الاعتبار . والدليل على ذلك أمور :

(أولاً) أن الكتاب مقطوع به والسنة مظنونة، والقطع فيها إنما يصح على الجملة لا على التفصيل بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به على الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون ولعله لا يوجد من متواترها القولي شيء .

(ثانيًا) أن السنة إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك، فإن كانت بيانًا فالبيان تالٍ للمبين في الاعتبار إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان لا العكس وما شأنه هذا فهو أولى بالتقدم، وإن لم يكن بيانًا فلا يعتبر إلا بعد ألا يوجد في الكتاب، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب .

(ثالثًا) ما دل على ذلك من الأخبار كحديث معاذ وأثر عمر اللذين تقدم ذكرهما، ومثله عن ابن مسعود (من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ) . ومثل ذلك عن ابن عباس وهو كثير في كلام السلف والعلماء وهو الوجه في تفرقة الحنفية بين الفرض والواجب .

فإن قيل: إن هذا مخالف لما عليه المحققون فإنهم قرروا أن السنة قاضية على الكتاب[1] فتخصص عامه وتقيد مطلقه وتخرجه عن ظاهره .

وأجيب: بأنه ليس معنى قضاء السنة على الكتاب أنها تقدم في الاعتبار عليه ويطرح ا لكتاب، بل معنى ذلك أنها تبين المراد به .

فبيان السنة هو مراد الكتاب فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح للكتاب دل

(١) أخرج ابن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله» (٢/ ١٩١ ، ١٩٢) ، والخطيب في « الفقيه والمتفقه» (١/ ٧٣) عن الإمام أحمد قوله : « ما أجسر على هذا أن أقوله : إن السنة قاضية على الكتاب ! إن السنة تفسر الكتاب وتبينه» .

على ذلك قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل: ٤٤]، فإذا حصل بيان قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] بأن القطع من الكوع وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله، فذلك هو المعنى المراد من الآية، لا أن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب، كما إذا بين لنا أحد المفسرين معنى آية أو حديث فعملنا بمقتضاه، فلا يصح أن نقول إنا عملنا بقول المفسر فلان دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله، وهكذا سائر ما بينته السنة.

(٢) السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره، وذلك لأنها بيان له فلا تجد في السنة أمرًا إلا والقرآن قد دل عليه دلالة إجمالية أو تفصيلية، لأن الله قد جعل القرآن تبيانًا لكل شيء، فيلزم من ذلك أن السنة حاصلة فيه في الجملة، ومثله قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[المائدة: ٣].

وقد يعترض على ذلك بأوجه:

الأول: أن الله تعالى قال: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥]، وقد نزلت في قضاء قضاه عليه الصلاة والسلام بين الزبير وبين رجل أنصاري في شراج الحرة[1] وليس في كتاب الله وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

والرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب، والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته بعد موته.

وسائر ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله، فهو مؤيد لهذا الوجه.

ولو كان ما في السنة في الكتاب لكان العمل به طاعة لله، فلابدّ أن يكون زائدًا عليه.

الثاني: الأحاديث الدالة على ذم ترك السنة واتباع الكتاب وحده إذ لو كان ما في السنة في الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال.

---

(١) أخرجه البخاري [٢٣٥٩، ٢٣٦٠]، ومسلم [٢٣٥٧].

الثـالـث: أن الاستقراء دل على أن في السنة كثيراً مما ليس في الكتاب كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وتحريم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع والعقل وفكاك الأسير.

الرابع: أن الاقتصار على الكتاب رأي قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنة، إذ عولوا على ما ذكر من أن الكتاب فيه كل شيء فاطرحوا أحكام السنة فأداهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله فضلوا وأضلوا.

والجواب عن الوجه الأول: إنا إذ قلنا إن السنة بيان للكتاب فلابد أن تكون بيانًا لما في الكتاب احتمال له ولغيره، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر.

فإذا عمل المكلف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على خلاف البيان عصى الله في عمله على مخالفة البيان إذ صار عمله على خلاف مراد الله وعصى الرسول في مقتضى البيان فلم يلزم من إفراد الطاعتين تباين المطاع فيه بإطلاق فلم يكن فيما سبق من الآيات دليل على أن ما في السنة ليس في الكتاب بل قد يجتمعان في المعنى ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين. ويبقى النظر في وجود ما حكم به رسول الله ﷺ في القرآن سنفصله بعد.

وقوله في الاعتراض فلابد أن يكون زائدًا على ما في الكتاب مسلم، ولكن هذا الزائد هو زيادة الشرح على المشروح أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب؟ هذا محل النزاع.

وعلى هذا المعنى يتنزل الوجه الثاني، وأيضًا فإذا كان الحكم في القرآن إجماليًا وهو في السنة تفصيلي فكأنه ليس إياه، فقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ أجمل فيه معنى الصلاة وبينه عليه السلام فظهر من البيان ما لم يظهر في المبين وإن كان معنى البيان هو معنى المبين ولكنهما في الحكم يختلفان، ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف وفي البيان العمل بمقتضاه، فلما اختلفا حكمًا صارا

كاختلافهما معنىً فاعتبرت السنة اعتبار المفرد عن الكتاب .

وأما الوجه الثالث فسيأتي الجواب عنه في المسألة التالية .

وأما الرابع فإنما وقع الخروج عن السنة في أولئك لمكان إعمالهم الرأي واطراحهم السنن لا من جهة أخرىٰ وذلك أن السنة توضح المجمل وتقيد المطلق وتخصص العموم فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة ، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله من تلك الصيغ ، فإذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوىٰ صار صاحب هذا النظر ضالاً في نظره جاهلاً بالكتاب .

(٣) ثم نتكلم بعد ذلك في الوجه الذي دل الكتاب به علىٰ السنة حتىٰ صار متضمنًا لكليتها في الجملة ، وإن كانت بيانًا له في التفصيل . من الأصوليين من أدخل السنة في القرآن بأدلة عامة جدًا نحو : ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾ وهذا أقرب إلىٰ أن يكون دليلاً علىٰ حجية السنة .

ومنهم من أدخلها فيه باعتبار أنها شارحة ومفسرة حيث بينت كيفيات العمل أو أسبابه ، أو شروطه ، أو موانعه ، أو لواحقه ، أو ما أشبه ذلك ، كبيانها للصلوات علىٰ اختلافها في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصب الأموال المزكاة وتعيين ما يزكىٰ وما لا يزكىٰ وبيان أحكام الصوم والطهارات وغير ذلك .

قيل لمطرف بن عبدالله لا تحدثونا إلا بالقرآن ، فقال مطرف : والله ما نريد بالقرآن بدلاً ولكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن .

ومنهم من أدخلها في الكتاب بالنظر إلىٰ مجال الاجتهاد الحاصل بين الطرفين الواضحين ومجال القياس الدائر بين الأصول والفروع ، وذلك هو الذي يراد شرحه .

مجال الاجتهاد:

قد ينص في القرآن علىٰ طرفين مبينين فيه أو في السنة وتبقىٰ الواسطة علىٰ اجتهاد لمجاذبة الطرفين إياها فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ فيترك إلىٰ

أنظار المجتهدين وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجري على مسلك المناسبة فيأتي من رسول الله ﷺ فيه البيان وإنه لاحق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي أو غيره. ويتوضح ذلك بأمثلة:

(الأول) أحل الله الطيبات وحرم الخبائث، وبقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما فبين عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية وقال إنها رجس.

فهذا كله راجع إلى معنى الإلحاق بالخبائث كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب والحبارى والأرنب وأشباهها بأصل الطيبات.

(الثاني) أحل الله من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهها، وحرم الخمر لما فيها من إزالة العقل الموقعة للعداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة ولكنه يوشك أن يسكر وهو نبيذ الدباء والمزفت والمقير وغيرها، فنهي عنها إلحاقًا لها بالمسكرات تحقيقًا سدا للذريعة فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصلين، فكان البيان منه عليه الصلاة والسلام يعين ما دار بينهما إلى أي جهة يضاف.

(الثالث) أباح الله من صيد الجارح المعلم ما أمسك عليك، وعلم من ذلك أن ما لم يكن معلمًا فصيده حرام إذ لم يمسك إلا على نفسه، فهو محرم بالأصل. ودار بين الأصلين ما كان معلمًا ولكنه أكل من صيده فالتعليم يقتضي أنه أمسك عليك، والأكل يقتضي أنه اصطاد لنفسه لا لك فتعارض الأصلان فجاءت السنة ببيان ذلك، فقال عليه الصلاة والسلام: **«فإن أكل فلا تأكل فإني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفسه»**[1] وفي حديث آخر **«إذا قتله ولم يأكل منه شيئًا فإنما أمسكه عليك»** وجميع ذلك رجوع إلى الأصلين.

---

(١) أخرجه البخاري [٤٥٧٦]، ومسلم [١٩٢٩].

(**الرابع**) نهى الله المحرم أن يقتل الصيد مطلقًا وجعل الجزاء على من قتله متعمدًا وأبيح للحلال مطلقًا فبقي قتله خطأ محل النظر فجاءت السنة مسوية بينه وبين العمد.

(**الخامس**) أن الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن وجاءت بينهما أمور ملتبسة لأخذها بطرف من الحلال والحرام فبين صاحب السنة عليه الصلاة والسلام من ذلك على الجملة وعلى التفصيل، فالأول قوله: «**الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات**»[1] الحديث، ومن الثاني قوله في حديث عبد بن زمعة «**واحتجبي منه يا سودة**» [2] لما رأى من شبهه بعتبة، وفي حديث عدي ابن حاتم في الصيد «**فإذا اختلط بكلابك كلب من غيرها فلا تأكل لا تدري لعله قتله الذي ليس منها**» إلى ما ماثل ذلك[2] .

(**السادس**) حرم الله الزنا وأحل التزوج وملك اليمين، وسكت عن النكاح المخالف للمشروع فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض فجاء في السنة ما بين الحكم في بعض الوجوه حتى يكون محلاً لاجتهاد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقًا أو في بعض الأحوال، وبالأصل الآخر في حال آخر، فجاء في الحديث «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها**»[3] وهكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنة.

(**السابع**) أحل الله صيد البحر وحرم الميتة فدارت ميتة البحر بين الطرفين فأشكل حكمها فقال عليه الصلاة والسلام: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**» [4] .

---

(١) أخرجه البخاري [٥٢]، ومسلم [١٥٩٩].

(٢) تقدم تخريجه.

(٢أ) أخرجه البخاري [١٧٥، ٢٠٥٤، ٤٥٧٥]، ومسلم [١٩٢٩]، وأبو داود [٢٨٤٩] واللفظ له.

(٣) أخرجه البخاري

(٤) حسن: أخرجه أبو داود [٨٣]، والترمذي [٦٩] والنسائي (١/ ٥٠، ١٧٦)، وأحمد (٢/ ٢٣٧، ٣٧٨، ٣٩٣).

(الثامن) جعل الله النفس بالنفس وأقص من الأطراف بعضها من بعض في العمد، وجعل في الخطأ الدية.

وأشكل بين الطرفين الجنين إذا أسقطته أمه بالضربة ونحوها، فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف ويشبه الإنسان التام لخلقته، فبينت السنة فيه أن ديته الغرة[1] وأنه له حكم نفسه لعدم تمحض أحد الطرفين له.

(التاسع) حرم الله الميتة وأباح المذكاة فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة بين الطرفين فاحتملهما، فقال في الحديث «**ذكاة الجنين ذكاة أمه**»[2] ترجيحًا لجانب الجزئية على جانب الاستقلال.

(العاشر) قال الله في توريث البنات ﴿**فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ**﴾ فبقيت البنتان مسكوتا عنهما فنقل في السنة حكمهما وهو إلحاقهما بما فوق الثنتين.

فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها فإنه أمر واضح لمن تأمل، وراجع إلى أحد الأصلين المنصوص عليهما أو إليهما معًا فيأخذ من كل منهما بطرف فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما.

مجال القياس:

قد يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أن حكمَها حكمُها وتقرب إلى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها فيجتزئ بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السنة فيه، وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه وإن كان خاصا في حكم العام معنى، فإذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو ما يشبهه أو يدانيه فهو المعني ههنا. وسواء علينا أقاله رسول الله ﷺ بالقياس أو بالوحي فهو جار في أفهامنا مجرى المقيس والأصل. ولذلك أمثلة توضحه:

---

(١) أخرجه البخاري [٦٩٠٤]، ومسلم [١٦٨١].

(٢) حسن: أخرجه أبو داود [٢٨٢٧]، والترمذي [١٤٨١]، وابن ماجه [٣١٩٩]، وأحمد (٣/ ٣١، ٣٩، ٤٥، ٥٣).

(الأول) حرم الله الربا، وربا الجاهلية هو: فسخ الدين في الدين يقول الطالب إما أن تقضي وإما أن تربي، وهو الذي دل عليه أيضًا قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧٩] وإذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة علىٰ غير عوض ألحقت السنة به كل ما فيه زيادة بذلك المعنىٰ، فقال عليه السلام « **الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبُر بالبُـر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثل بمثل سواء بسواء يدًا بيد فمن زاد أو ازداد فقد أربى، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان ذلك يدًا بيد**»[١] . ثم زاد علىٰ ذلك بيع النسأ في أحد العوضين فإنه يقتضي الزيادة. ويدخل فيه بحكم المعنىٰ السلف يجر نفعًا وذلك لأن بيع هذا الجنس بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه لتقارب المنافع فيما يراد بها، فالزيادة علىٰ ذلك من باب إعطاء عوض علىٰ غير شيء وهو ممنوع. والأجل في أحد العوضين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة، إذ لا يسلم الحاضر في الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلىٰ من الحاضر في القيمة وهو الزيادة.

ويبقىٰ النظر: لم جاز مثل هذا في غير النقدين والمطعومات ولم يجز فيهما؟ وهو محل نظر يخفىٰ وجهه علىٰ المجتهدين بل من أخفىٰ الأمور التي لم يتضح معناها إلىٰ اليوم فلذلك بينتها السنة، إذ لو كانت بينة لوكل في الغالب أمرها إلىٰ المجتهدين كما وكل إليهم النظر في كثير من مجال الاجتهاد، فمثل هذا جار مجرىٰ الأصل والفرع.

(الثاني) حرم الله الجمع بين الأم وبنتها وبين الأختين وقال ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ فجاء نهيه عليه السلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس، لأن المعنىٰ الذي لأجله ذم ا لجمع بين الأختين موجود هنا.

(الثالث) وصف الله الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه في الأرض ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه الطهور ماؤه.

---

(١) أخرجه مسلم [١٥٨٧].

(الرابع) ذكر الله دية النفس ولم يذكر دية الأطراف، وهي مما يشكل قياسها على العقول فبين الحديث من دياتها ما وضح به السبيل وكأنه جار مجرى القياس الذي يشكل أمره، فلابد من الرجوع إليه ويحذى حذوه.

(الخامس) ذكر الله الفرائض مقدرة لأهلها ولم يذكر ميراث العصبة إلا ما أشار إليه في قوله في الأبوين: ﴿**فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ**﴾[النساء: ١١] الآية، وقوله في الأولاد ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ**﴾[النساء: ١١]، وقوله في آية الكلالة ﴿**وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ**﴾[النساء: ١٧٦]، وقوله: ﴿**وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ**﴾ [النساء: ١٧٦]. فاقتضى أن ما بقي بعد الفرائض المذكورة فللعصبة، وبقي من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين كالجد، والعم، وابن العم، وأشباههم، فقال عليه السلام: «**ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأول رجل ذكر**»[1] فأتى هذا على ما بقي مما يحتاج إليه بعد ما نبه الكتاب على أصله.

(السادس) إن الله حرم الأم التي أرضعت والأخت من الرضاعة فألحق عليه السلام بهما سائر القرابات من الرضاعة اللاتي يحرمن من النسب.

وجهة إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس بنفي الفارق نصت عليه السنة إذ كان لأهل الاجتهاد، سواه عليه السلام، في ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد ثم ألحق بالإناث الذكور لأن اللبن للفحل: فإذا كانت المرأة بالرضاع أما فالذي له اللبن أب.

(السابع) حرم الله مكة بدعاء إبراهيم فدعا رسول الله ﷺ ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة، ومثله معه فأجابه الله وحرم ما بين لابتيها[2]، فهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمة.

---

(١) أخرجه البخاري [٦٧٣٧]، و مسلم [١٦١٥].

(٢) أخرجه مسلم [١٣٦٥، ١٣٦٩].

(الثامن) إن الله قال ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾[البقرة: ٢٨٢] فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلىٰ شهادة رجل، فنبه بذلك علىٰ ضعف المرأة فقال: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ﴾[البقرة: ٢٨٢]، فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد فقضىٰ عليه السلام بذلك لأن لليمين في اقتطاع الحقوق واقتضائها حكمًا، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً﴾ [آل عمران: ٧٧] الآية، فجرىٰ الشاهد واليمين مجرىٰ الشاهدين، أو الشاهد والمرأتين في القياس إلا أنه يخفىٰ فبينته السنة.

(التاسع) إن الله ذكر البيع في الأعيان وأحله وذكر الإجارة في بعض الأشياء كالجعل المشار إليه في قوله تعالىٰ: ﴿وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ [يوسف: ٧٢]، والإجارة علىٰ القيام بمال اليتيم في قوله تعالىٰ ﴿وَمَن كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾[النساء: ٦]، وفي العمال علىٰ الصدقة كقوله تعالىٰ: ﴿وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾[التوبة: ٦٠] وفي بعض منافع لا تأتي علىٰ سائرها فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة إلىٰ سائر منافع الأعيان من الناس والدواب والدور الأرضين، فبين النبي ﷺ من ذلك كثيراً ووكل سائرها إلىٰ أنظار المجتهدين، وهذا هو المجال القياسي المعتبر في الشرع.

النسخ[1]:

النسخ: وهو رفع الشارع حكمًا شرعيًا بدليل شرعي وهو جائز عقلاً وواقع سمعًا في شرائع ينسخ اللاحق منها السابق وفي شريعة واحدة.

النسخ قبل التمكن[2]:

بعد الاتفاق علىٰ اشتراط تراخي الناسخ عن المنسوخ حتىٰ تتضح فيه حقيقة الرفع.

---

(١) انظر: «البرهان» (٢/ ٨٤٣) و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٣٦)، و«المحصول» (١/ ٣/ ٤٢٣)، و«شرح العضد» (٢/ ١٨٥)، و«كشف الأسرار» (٣/ ١٥٥)، و«شرح الكوكب» (٣/ ٥٢٦)، و«أصول الجصاص» (١/ ٣٥٢).

(٢) انظر: «مذكرة الشنقيطي» (ص١٣١).

اختلفوا في جواز النسخ قبل أن يتمكن المكلف من فعل ما طلب منه سواء دخل وقته المعين له ولم يمض منه ما يسع الفعل أم لم يدخل، وسواء شرع في الفعل أم لم يشرع.

وقصر ابن الحاجب موضع النزاع على ما قبل دخول الوقت.

مثال هذه المسألة أن يقول الشارع: حجوا هذا العام وقبل مجيء عرفة يرفع هذا الطلب عنهم، أو يقول: صوموا غداً وقبل مجيء غد أو بعد مجيئه وقد شرع المكلف بالصوم أو لم يشرع يرفع عنه هذا التكليف.

قال الجمهور: يجوز هذا النسخ بعد أن يتمكن المكلف من الاعتقاد.

وقال جمهور المعتزلة وبعض الحنابلة والكرخي وأبو منصور الماتريدي والجصاص وأبو زيد والصيرفي من الشافعية: لا يجوز، وزاد الكرخي أنه لا يجوز قبل حقيقة الفعل.

استدل الجمهور: بأن التكليف إنما يكون قبل الفعل وهو ممكن يقبل الرفع ولا يترتب على ذلك محال فجاز.

قال المانعون: إنه لا فائدة من هذا التكليف لأن القصد منه العمل إذ هو مدلول الأمر والنهي.

والجواب: أن الفائدة اختبار المكلف حتى إذا كان منه الاعتقاد والعزم على الفعل فقد أطاع، ولا نسلم أن المقصود بالتكليف العمل وحده.

واستدل الجمهور أيضاً: بقصة الذبيح فقد أمر إبراهيم بذبح ولده ثم صرف عن ذلك قبل الفعل وفدى ابنه بذبح عظيم.

والدليل على أنه مأمور قول ابنه: ﴿افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾[الصافات: ١٠٢]، وإقدام إبراهيم على ذبحه لأنه لو لم يكن بأمر لكان ذلك الإقدام معصية.

وأجاب الحنفية عن هذا الدليل بأن قالوا: لا نسخ وإنما ترك إبراهيم الفعل للفداء، والفداء ما يقوم مقام الشيء في تلقي المكروه، فلو ارتفع الوجوب لم يفد.

ونظير ذلك بقاء وجوب الصوم في حق الشيخ الفاني عند وجوب الفدية عليه وإلا لم تجب الفدية ولا يقال الأمر بذبح الفداء بدلاً هو النسخ لأنه لم يثبت رفع الوجوب الأول وإثبات وجوب آخر .

استدل المعتزلة: بأن هذا النسخ يترتب عليه محال، وذلك أن أمر مكلف بالشيء في وقت يستلزم حسنه، ونهيه عنه في ذلك الوقت بعينه يستلزم قبحه، فيكون الفعل الواحد من الشخص الواحد في الزمن الواحد حسنا قبيحًا، وذلك تناقض وهو محال .

وقد أجاب الجمهور بقولهم: إنه لامعية في التكليف لأن طلب الفعل بالخطاب المنسوخ قد ارتفع تعلقه بالخطاب الناسخ فلم يكن الشيء الواحد مأموراً به منهيًا عنه في زمن واحد، ولكن ذلك الجواب لا يجدي إذا علمنا أن الشارع العالم بما يكون إنما طلب الفعل أولاً لعلمه بأنه حسن في وقته من المأمور، فإذا نهىٰ عنه في ذلك الوقت دل ذلك علىٰ قبحه، فكيف يمكن هذا؟ إلا إن قيل إن الشارع لم يطلبه أولا لعلمه بحسنه وإنما أمر به ليختبر طاعة المكلف وعزمه علىٰ الامتثال فقط وذلك بعيد عن المقاصد التكليفية .

لذلك اخترنا ما اختاره أئمة الحنفية من أن النسخ لا يكون إلا بعد التمكن من الفعل .

(٣) ولا يرد النسخ علىٰ مالا يقبل حسنه أو قبحه السقوط .

من الشرائع الأهلية واجبات لا يختلف حسنها باختلاف الأمم ولا الأزمنة : كوجوب الإيمان بالله، ووجوب بر الوالدين، والصدق في الحديث، وكحرمة الكفر، وأذىٰ الوالدين، والكذب .

ومنها: ما يختلف باختلاف الأزمنة والأمم، يصلح في زمن دون زمن ولأمة دون أمة، وهذا هو الذي يجوز أن يرد عليه النسخ .

ولذلك ترىٰ من الشرائع ما ثبت علىٰ ألسنة جميع الأنبياء ويدل عليه قوله تعالىٰ : ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ

وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[الشورى: ١٣]. وهذا الكلام واضح على رأي من يثبت التحسين والتقبيح العقليين، أما غيرهم ممن يرى الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع وليس للعقل في ذلك مدخل فإنهم يجعلون جميع الأحكام محلا للنسخ عقلا.

(٤) ولا يرد على حكم نص على تأبيده سواء ورد على طريقة الإنشاء أم ورد على طريقة الخبر.

من الأحكام الشرعية ما ينص الشرع على تأبيده بطريقة الخبر نحو «**الجهاد ماض إلى يوم القيامة**»[1].

ومنها: ما ينص على تأبيده بطريقة الإنشاء.

وقد يتبع هذا النص بتأكيد التأبيد.

وقد اختلفوا في ورود النسخ على مثل هذه الأحكام فاختار بعضهم امتناع النسخ إذا أكد نص التأبيد، أما إذا لم يؤكد فلا.

ورأى آخرون: أن الممتنع ورود النسخ عليه إنما هو ما جاء على طريق الخبر كالحديث الذي أوردناه لأنه يلزم من نسخه الكذب.

واختار أئمة الحنفية: كأبي منصور الماتريدي، وأبي بكر الجصاص، وشمس الأئمة، وفخر الإسلام امتناع نسخ الحكم المنصوص على تأبيده مطلقًا وهو الظاهر لأن التأبيد والنسخ متناقضان.

إذ أن الأول يقتضي بقاء الحكم أبدًا، والثاني يقتضي رفعه، والأول يقتضي حسن الفعل في جميع الأوقات، والثاني يقتضي قبحه في بعضها.

وبعد فإنه لم يحصل في الشريعة نسخ حكم من هذا النوع، فالاشتغال بالجدال فيه مضيعة للوقت.

(٥) لا يلزم أن يدل النص الناسخ على بدل عن حكم النص المنسوخ.

---

(١) **ضعيف:** أخرجه أبو داود [٢٥٣٢].

الحكم المستفاد من النص المنسوخ إما طلب فعل أو كف وإما تخيير .

والنص الناسخ إنما يرفع هذا الحكم وقد يكون مع ذلك مفيداً لحكم آخر حل محل الأول كما لو كان النص الأول محرماً فجاء الثاني مبيحاً نحو «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**».

وقد يقتصر على رفع الحكم إن كان طلبًا فيرجع الفعل المطلوب إلى الإباحة الأصلية ويكون المكلفون مخيرين بين الفعل و الترك، فإن قلنا إن الإباحة الأصلية حكم شرعي كان من اللازم ألا ينسخ حكم إلا إلى بدل، وإن قلنا إنها ليست حكمًا شرعيًا - وهو الظاهر - قلنا إنه لا يلزم أن يدل النص الناسخ على حكم شرعي هو بدل عن الحكم المنسوخ .

احتج الذين حتموا أن يكون في النص الناسخ حكم شرعي بدلاً عن الحكم المنسوخ بقوله تعالى : ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾[البقرة:١٠٦] فلابد من حكم هو خير .

والجواب: أن المراد بالبدل إنما هو اللفظ، يعني : إنا لا نرفع آية إلا إذا أحللنا محلها آية هي خير منها في الفصاحة والبلاغة والإعجاز، والآيةمسماها لفظ لا حكم .

وليس النزاع في نسخ الألفاظ بلا بدل أو ببدل وإنما الكلام في نسخ الأحكام .

على أنا نقول لا مانع من أن يراد بالآية حكمها، وإذا رفعت ورفع حكمها بآية أخرى فرجع حكم الفعل إلى التخيير الأصلي الذي لابد منه على كل حال فذلك هو الخير ويرتفع النزاع .

(٦) ويجوز أن يكون البدل أخف من المنسوخ ومساويًا له وأثقل على نفس المكلف منه .

اتفق الأصوليون على جواز أن يكون البدل أخف أو مساويًا، واختلفوا في جواز الأثقل والصحيح جوازه، لأن التكليف إنما هو لرعاية المصالح وقد تكون

المصلحة في تشريع الحكم الأثقل بعد الحكم الأخف لا مانع من ذلك .

قال الذين منعوه إن الله يقول : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ﴾ وليس في تشريع الأثقل بعد الأخف تخفيفًا ويقول : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ وتشريع الأثقل بعد الأخف عسر .

وأجاب عن ذلك بعض الأصوليين: بأن سياق الآيتين يدل على التخفيف في المآل فالتخفيف تخفيف الحساب واليسر يسر الحساب .

وبالرجوع إلى سياق هاتين الآيتين يتبين خطأ هذا الجواب ، فإن الآية الأولى سيقت في معرض التشريع فإن الله بعد أن أباح للناس الفتيات المؤمنات إذا لم يستطيعوا طول المحصنات المؤمنات وخشوا العنت بين أنه يريد هدايتهم سنن الذين من قبلهم والتوبة عليهم ، وأنه يريد التخفيف عليهم .

ولا معنى لذلك إلا التخفيف بالترخيص لهؤلاء العاجزين أن يتزوجوا الفتيات .

وذلك شأن الحكيم في كل تشريع فهو يراعي أحوال الضعفاء رعاية لمصالحهم الخاصة كما يراعي المصالح العامة .

ومثل ذلك الآية الثانية فقد سيقت في معرض الترخيص للمرضى والمسافرين أن يفطروا ويقضوا عدة من أيام أخر فهي تماثل الآية الأولى .

ومتى علمنا مراده سبحانه بالتخفيف واليسر ضعف احتجاج مانعي النسخ بالأثقل بهما ، لأن موضوع الآيتين استثناء من قواعد كلية لمصالح جزئية نسبية والكلام الآن في رفع حكم عام وإبداله بحكم آخر .

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ وليس في هذا حجة لهم لأن الخير إنما هو باعتبار المصلحة المترتبة عليه ، وكثيراً ما تكون مصلحة الناس كافة في الأثقل .

(٧) يجوز أن ينسخ نص الكتاب بالكتاب ، والخبر المتواتر بمثله ، والآحاد بمثله وبالمتواتر ، ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد .

نصوص الكتاب قطعية الورود فيجوز أن ينسخها ما ماثلها في تلك القطعية، وكذلك الخبر المتواتر يجوز أن ينسخ بمثله .

وخبر الواحد ظني فيجوز أن ينسخ بمثله وبما هو أقوىٰ منه وهو الكتاب والخبر المتواتر .

وهذا كله متفق عليه .

ولا يجوز أن ينسخ خبر الواحد المتواتر عند الجمهور لأن الظني لا يقاوم القطعي فلا يبطله، وأجاز ذلك بعض الأصوليين قائلين بأنه لو لم يكن جائزًا لما وقع، لكنه وقع .

فإن أهل قباء كانوا متوجهين في صلاة لهم إلىٰ بيت المقدس - حسب الخبر المتواتر عندهم - فأتاهم آت وأخبرهم أن القبلة صارت إلىٰ الكعبة فاستداروا وهم في صلاتهم فقبلوا نسخ المتواتر بالآحاد ولم يرفض ذلك رسول الله ﷺ، وبأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام من مبتدإ وناسخ .

وأجيب عن الأول : بأن خبر الواحد ربما اقترن بما يفيد القطع فيحمل علىٰ ذلك جمعًا بين الأدلة .

وبأن الثاني: لا يكون دليلاً علىٰ المراد إلا إذا ثبت أنه أرسل الرسل بنسخ أحكام ثبتت بأخبار قطعية ولم يثبت ذلك .

(٨) ويجوز نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة .

جواز نسخ السنة بالقرآن قال به الجمهور، ومنعه الشافعي فإنه قال في الرسالة[١] :

وهكذا سنة رسول الله ﷺ لا ينسخها إلا سنة له ولو أحدث الله لرسوله ﷺ في أمر سن فيه غير ما سن فيه رسول الله ﷺ لسن فيما أحدث الله إليه حتىٰ يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها وهذا مذكور في سنته ﷺ .

ثم قال : ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله ﷺ ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عنه السنة الناسخة لجاز أن يقال فيما حرم رسول الله ﷺ من البيوع كلها قد

---

(١) «الرسالة» (ص/١٠٨).

يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخًا لقول الله عز وجل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ وفي المسح على الخفين نسخت آية الوضوء المسح، وجاز أن يقال لا يدرأ القطع عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله عز وجل ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً ومن حرز وغير حرز، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله ﷺ بأن يقال لعله لم يقله إذا لم نجده مثل التنزيل، ولجاز رد السنة بهذين الوجهين فتركت كل سنة معها كتاب جملة لا تحتمل سنته أن توافقه نصًا وهي لا تكون أبدًا إلا موافقة له إذا احتمل اللفظ فيما روي عنه خلاف اللفظ في التنزيل بوجه، وكتاب الله وسنة رسوله تدل على خلاف هذا القول وموافقة ما قلنا.

وقال الجمهور: لا مانع من نسخ السنة بالقرآن، ووقع.
فإن التوجه إلى بيت المقدس من السنة وقد نسخ بالقرآن.

قالوا: وتجويز كون هذا النسخ بغير القرآن من سنة موافقة له احتمال بلا دليل، ولو صح هذا القول لم يعين ناسخ علم تأخره لنسخ ما تقدمه ما لم يقل عليه الصلاة والسلام هذا ناسخ، وهذا مخالف للإجماع.

ويظهر لي أن حجة الشافعي في منع نسخ السنة بالكتاب قوية ولم يتوجه أحد للرد عليها لأنه ما الذي يمنع المجتهد إذا رأى حديثًا في موضوع تكلم عنه أن يدعي نسخ الحديث بالقرآن، وربما جر ذلك إلى ترك الأحاديث المبينة كلها احتجاجًا بإطلاق القرآن، خصوصًا إذا لم يعلم أيهما المتقدم.

أما مع العلم بالتاريخ فهو قرينة على النسخ ولا يلزم ما قالوه من ضرورة قول الرسول ﷺ هذا ناسخ لذاك لأن مجيئه متأخراً يقوم مقام ذلك.

أما نسخ القرآن بالسنة فكذلك قال فيه الشافعي وكذلك قال الجمهور.

قال الشافعي وأبان لهم أنه إنما ينسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب وأن السنة لا تكون ناسخة للكتاب وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل به نصًا ومفسرة معنى ما أنزل الله تعالى منه جملاً.

قال الله عز وجل: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ فأخبرنا الله تبارك وتعالىٰ أنه فرض علىٰ نبيه اتباع ما يوحىٰ إليه ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه.

وفي قوله: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ بيان ما وصفت من أنه لا ينسخ كتاب الله عز وجل إلا كتابه كما كان المبتدئ بفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه، وكذلك قال الله تعالىٰ: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.

وقال بعض أهل العلم: في هذه الآية - والله تعالىٰ أعلم - دلالة علىٰ أن الله عز وجل جعل لرسوله ﷺ أن يقول من تلقاء نفسه بتوفيقه فيما لم ينزل به كتابًا والله تعالىٰ أعلم.

وقيل: في قول الله عز وجل: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ يمحو فرض ما يشاء ويثبت فرض ما يشاء.

وهذا يشبه ما قيل، والله تعالىٰ أعلم.

وفي كتاب الله تعالىٰ دلالة عليه. قال الله تعالىٰ ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ فأخبر الله أن نسخ القرآن وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله قال تعالىٰ: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ﴾.

قال الجمهور: لا مانع عقلي من نسخ الكتاب بالسنة، وقد وقع: فقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله عليه السلام: «**ألا لا وصية لوارث**» ولا ينتهض هذا دليلاً علىٰ الشافعي لأن قوله لا وصية لوارث بين أن آية المواريث هي الناسخة لآية الوصية، لأن أول الحديث: «**إن الله أعطى لكل ذي حق حقه**» علىٰ أن الحديث من أخبار الآحاد والجمهور لا يرون نسخ الكتاب به إلا أن تدعىٰ فيه الشهرة، وهي عند الحنفية، بمنزلة التواتر.

وقد غير ابن الهمام شكل الاستدلال فقال: الإجماع علىٰ نسخ الوصية للوارث يدل علىٰ نص ناسخ لأن الإجماع لابد أن يكون مستندًا إلىٰ دليل، وإذ

لم يكن هذا الدليل كتابًا فهو سنة ، وبذلك يثبت المطلوب .

وهذا الشكل لا يدفع الاعتراض الأول ؛ لأن من الجائز أن يكون الإجماع استند إلىٰ آية المواريث ، وبذلك يتبين أنه لم يقم برهان قوي علىٰ إبطال رأي الشافعي .

علىٰ أنه بالاستقراء لم يوجد نص كتابي أبطلته السنة وحدها ، وغاية ما وردت به السنة من النسخ كما قال أبو زيد الزيادة علىٰ نص الكتاب وسيأتي الكلام فيه .

(٩) وقد يرد النسخ علىٰ نظم القرآن وحكمه ، وقد يرد علىٰ حكمه دون نظمه ، ولا يجوز أن يرد علىٰ النظم مع بقاء الحكم .

نسخ النظم والحكم معًا مما اتفق عليه جميع مجيزي النسخ ، أما نسخ الحكم مع بقاء التلاوة فهو رأي الجمهور .

ومنعه بعض المعتزلة محتجين بأن النظم ملزوم للمعنىٰ فلا يصح إبقاء الملزوم مع رفع اللازم .

والجواب: أنا نسلم هذا التلازم ابتداء لا بقاءً والكلام فيه .

وبأن بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم فيوقع المكلف في الجهل ، وأيضًا فائدة إنزال القرآن إفادته للحكم الشرعي وتنتفي هذه الفائدة ببقاء اللفظ مجردًا عن إفادة الحكم .

والجواب: أنه إنما يلزم الإيقاع في الجهل إذا لم يقم دليل علىٰ النسخ ، أما إن أقيم الدليل فلا .

وحصر الفائدة في إفادة الحكم بقاء ممنوع ، فإن من الفائدة بقاء التلاوة لمعرفة تاريخ التشريع وللإعجاز بنظم المنسوخ كغيره من آيات القرآن .

أما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فقد خالف فيه بعض المعتزلة وأجازه الجمهور محتجين بأخبار آحاد وردت في ذلك لا يمكن أن تقوم برهانًا علىٰ حصوله .

وأنا لا أفهم معنىٰ لآية أنزلها الله لتفيد حكمًا ثم يرفعها مع بقاء حكمها ؛ لأن القرآن يقصد منه إفادة الحكم والإعجاز بنظمه فما هي المصلحة في رفع آية منه مع بقاء حكمها إن ذلك غير مفهوم في رأيي أنه ليس هناك ما يلجئني إلىٰ القول به .

(١٠) لا ينسخ الإجماع إلا بإجماع مثله ولا ينسخ الإجماع نصًّا .

أما القضية الأولىٰ فلأن الإجماع دليل قطعي ، فالذي ينسخه لابد أن يكون قطعيًّا مثله وهو إما نص متواتر أو إجماع ثان .

فأما النص القاطع فيستحيل تأخره عن الإجماع لأن الإجماع إنما يكون حجة بعد رسول الله ﷺ وبعده قد انتهىٰ التنزيل ، كما يستحيل أن يكون الإجماع قد انعقد علىٰ خلاف النص القاطع المعروف حين انعقاده ، لأن الأمة معصومة عن الوقوع في هذا الخطأ كما بين في محله من كتاب الإجماع ، وبذلك يتبين أن الإجماع ليس محلاً للنسخ بنص قاطع وإما بإجماع ثان فالجمهور علىٰ منعه ، لأن الإجماع الأول إن كان قطعيًّا لزم خطأ الإجماع الثاني لأنه جاء مخالفًا للدليل القاطع ، وخطأ الإجماع محال .

وإن كان الأول ظنيًّا فالإجماع الثاني علىٰ خلافه أظهر أنه ليس دليلا فلا ينبني عليه حكم فلا نسخ ، إذ يكون هذا من قبيل وجود دليلين أحدهما ظني والآخر قطعي ، وفي مثله لا يقال بالتعارض حتىٰ يقال بالنسخ .

وهذا الدليل يرد علىٰ الشق الأول منه منع لزوم الخطأ للإجماع الثاني لأنه دليل قطعي لو حصل جاء متأخرًا عن دليل قطعي فينسخه كما يجيء النص القطعي بعد مثله فينسخه .

ولا يقال إن النص اللاحق خطأ .

وهذا التمثيل يسهل منع الشق الثاني أيضًا لأن النص القاطع إذا جاء متأخرًا عن النص الظني كان القطعي ناسخًا ، ومن ذلك يكون الإجماع الثاني ناسخًا للأول .

ولما وجد ابن الهمام أن هذا الدليل غير منتج اختار الاستدلال بطريق آخر اتبعته الحنفية وهو أنه لا مدخل للآراء في معرفة انتهاء الحكم في علمه تعالىٰ .

بل إنما يعلم ذلك بالوحي وقد انقطع ، وهذا الدليل أيضًا فيه شيء لأن المجتهدين لا يجمعون بمحض الآراء وإنما يستندون في إجماعهم إلىٰ دليل عرفوه

وبسببه كان الإجماع، وما المانع من أن مستند الإجماع الأول كان قياسًا علته وصف رآه الأولون مصلحة ثم تغيرت المصالح في زمن ثان فقاس أهله باعتبار وصف آخر يقتضي غير حكم الإجماع الأول.

لا جرم أن قال فخر الإسلام - كما حكىٰ عنه ابن الهمام[1] - والنسخ في ذلك كله «الإجماع» بمثله جائز حتىٰ إذا ثبت حكم بإجماع في عصر يجوز أن يجمع أولئك علىٰ خلافه فينسخ به الأول وبذلك يظهر جواز نسخ الإجماع بمثله.

أما القضية الثانية وهي منع النسخ بالإجماع فقد تبين أحد شقيها وهو نسخ الإجماع للإجماع والشق الثاني نسخ الإجماع للنصوص وهذا منعه أيضًا الجمهور؛ لأن النص إن كان قاطعًا فمحال أن ينعقد إجماع علىٰ خلافه، وإن كان ظنيًا جاز أن ينعقد الإجماع.

ولكنه يكون البتة مستندًا إلىٰ دليل فليكن هو الناسخ.

فإذا قلنا إن الإجماع ينسخ النصوص الظنية فعلىٰ اعتبار أنه دليل الناسخ فحسب.

بقي أنهم أوردوا مسائل قالوا فيها إن الإجماع نسخ نصوص الكتاب.

منها: إجماعهم علىٰ إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم في عهد أبي بكر مع نص الكتاب عليهم ولكنهم عورضوا في ذلك فإن الحكم وهو الإسقاط ليس معترفًا به من جميع المجتهدين، ودعوىٰ الإجماع لم تثبت.

ومنها: أن ابن عباس سأل عثمان: كيف تحجب الأم من الثلث إلىٰ السدس بالأخوين مع قول الله تعالىٰ: ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]؟ فقال له عثمان: حجبها قومك، فقيل: هذا إجماع منهم علىٰ خلاف الدليل القاطع.

ولو صحت دعوىٰ الإجماع لما كان مصادرًا للدليل القاطع؛ لأن الجمع المنكر مختلف بين أهل اللغة في أقل ما يطلق عليه أهو اثنان أم ثلاثة، وبذلك يكون إجماعهم علىٰ أحد تأويلين للآية وليس هذا مما نحن فيه.

---

(١) «تيسير التحرير» (٣/ ٢٠٩).

(١١) القياس لا يكون منسوخًا ولا ناسخًا.

إذا ثبت حكم بقياس في محل فإن ذلك الحكم لا يصح أن يسمىٰ منسوخًا علىٰ الاصطلاح في تعريف النسخ.

وفرض المسألة فيما إذا تم القياس بعد حياة رسول الله ﷺ لأنه إن نسخ فإنما ينسخ بنص آخر أو إجماع أو قياس آخر لا سبيل إلىٰ النص لانتهاء التنزيل.

وإذا تبين أن هناك نصًّا لم يكن القائس اطلع عليه تبين أن القياس خطأ لمصادمة النص، لا أن حكم القياس كان ثم رفع.

وكذلك الحكم إن أجمع علىٰ خلافه، لأن الإجماع لابد أن يكون مستندًا إلىٰ دليل.

أما إن حصل قياس آخر يخالف الأول في الحكم فإن ذلك يكون من باب تعارض الأقيسة، فإذا رجح أحدهما تبين خطأ الأول لا رفع حكمه.

وأما أنه لا يكون ناسخًا فلأنه لا سبيل إلىٰ نسخه نصًّا ولا إجماعًا لأنه لا يقاومهما كما تبين أنه لا ينسخ قياسًا آخر مثله.

أما إن حصل القياس في حياة الرسول ﷺ فإنه من الجائز أن يجيء نص علىٰ خلافه فينسخه؛ لأن النص جاء مبينًا لمدة انتهاء العمل بالقياس كما يجوز أن يكون ناسخًا، فإذا رجح قياس متأخر لتأخر شرعية حكم أصله عن نص دل علىٰ نقيض حكمه في الفرع وجب أن ينسخ القياس النص إذا جوزنا تقديم القياس عليه.

(١٢) يجوز أن ينسخ منطوق نص دون فحواه ولا يجوز العكس.

قد يكون لنص منطوق وفحوىٰ، وهو ما يسميه الحنفية بدلالة النص، ويسميه المتكلمون مفهوم الموافقة والقياس الجلي نحو قوله تعالىٰ: ﴿**فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**﴾ [الإسراء: ٢٣] فإن منطوقه طلب الكف عن التأفيف، فيفهم بمجرد اللغة أن العلة هي الأذىٰ فالضرب مطلوب الكف وهو فحوىٰ الخطاب، فهل يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقىٰ الآخر؟ قال فريق: لا يجوز أن ينسخا إلا معًا فمتىٰ

نسخ أحدهما تبعه الآخر .

وقال فريق : يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقى الآخر .

والمختار أنه يجوز نسخ المنطوق مع بقاء الفحوى ولا يجوز نسخ الفحوى وبقاء المنطوق .

والدليل على المذهب المختار أن المنطوق ملزوم للفحوى ؛ فالفحوى لازم وإلا لم يكن المنطوق دالاً عليه من غير عكس لأولوية الفرع بالحكم .

ونسخ الفحوى دون المنطوق معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب وهو جود الملزوم مع عدم وجود اللازم وذلك محال .

أما العكس وهو انتفاء تحريم التأفيف وبقاء تحريم الضرب فرفع الملزم وإبقاء اللازم وهو غير ممتنع .

قال الذين يجوزون نسخ أحدهما دون الآخر: إن اللفظ له دلالتان متغايرتان : دلالة منطوق ، وفحوى . فيجوز رفع إحداهما دون الأخرى .

والجواب : أن ذلك إنما يصح إذا لم يكن أحدهما مستلزمًا للآخر .

وقال الذين يمنعون نسخ أحدهما دون الآخر: أما نسخ الفحوى دون المنطوق فلما ذكرتم ، وأما نسخ المنطوق دون الفحوى فلأن الفحوى تابع والمنطوق متبوع وإذا ارتفع المتبوع لم يكن بقاء التابع ، وإلا لم يكن تابعًا .

والجواب: أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على المنطوق وليس حكم الفحوى تابعًا لحكم المنطوق ، فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا تحريم التأفيف لا أن الضرب إنما كان حرامًا لأن التأفيف حرام ، ولولا حرمة التأفيف ما كانت حركة الضرب .

والذي يرتفع هو حكم تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فإنها باقية .

فالمتبوع وهو الدلالة لم يرتفع ، والذي ارتفع وهو الحكم ، ليس بمتبوع .

(١٣) وإذا نسخ حكم الأصل المقيس عليه لم يبق حكم الفرع المقيس.

إذا ورد نص يفيد حكمًا في محل وقد علل بعلة بينها النص أو استنبطت ثم وجدت هذه العلة في محل آخر فحكم فيه بحكم الأصل ثم ورد نص نسخ حكم الأصل فهل يبقي بعد ذلك حكم الفرع؟ والمختار أنه لا يبقىٰ؛ لأن نسخ حكم الأصل يرفع اعتبار كل علة له، وبهذه العلة ثبت حكم الفرع فإذا انتفت انتفىٰ.

فإذا قال المشرع: لا تعط زيدًا لأنه سكير ثم وجد عمرو سكيرًا فحكمنا بطلب الكف عن إعطائه لمساواته زيدًا في ذلك الوصف الذي كان سببًا للطلب ثم نسخ الآمر هذا الحكم بنص آخر فإن ذلك دليل علىٰ عدم اعتبار الوصف موجبًا لذلك الحكم فلا معنىٰ لبقائه في الفرع.

(١٤) ولا يثبت حكم الناسخ إلا بعد تبليغه للأمة.

إذا بلغ الوحي رسول الله ﷺ حكمًا عن الله ينسخ حكمًا سابقًا فلا يثبت هذا الحكم بالنسبة إلىٰ الأمة إلا بعد تبليغه إياها، وعلىٰ ذلك تكون مكلفة بالعمل بالحكم السابق لأنه لو ثبت النسخ قبل التبليغ لكان الشيء واجبًا حرامًا في وقت واحد؛ لأن حكم الناسخ تحريم العمل بالأول فيكون حرامًا والحال أنه واجب، لأنه لو ترك العمل بالمنسوخ وهو غير معتقد نسخه أثم قطعًا - ولأنه لو عمل بالثاني قبل إعلامه - وهو غير معتقد شرعيته، لأثم قطعًا ولو ثبت حكمه لما أثم بالعمل به.

ونرىٰ أنه لا محل للنزاع في هذه القضية ونظن أن الذين خالفوا وقالوا بثبوت النسخ قبل التبليغ إنما أرادوا ثبوته في نفس الأمر لا بالنسبة إلىٰ المكلف، لأنه كيف يكلف بشيء لم يبلغ إليه ولا طريق للعلم به؟ ألا يكون ذلك تكليفًا بالمحال؟!

(١٥) نقص جزء من المشروع أو شرط من شروطه ليس نسخًا لأصله، وزيادة جزء علىٰ المشروع نسخ لأصله لا زيادة شرط عليه.

إذا ورد حكم بمشروع طلب فعله كصلاة أربع ركعات ثم ورد نص متأخرٌ رفع

إيجاب ركعتين منها، فذلك النص المتأخر ناسخ لإيجاب ركعتين لا لأصل العبادة، لأنه لو كان نسخًا لأصلها لافتقر الباقي إلى دليل آخر يدل على أنه مطلوب، وهذا باطل اتفاقًا.

ويكاد الإنسان يعترف بهذا الأصل بداهة ، لأنه لو قال آمر لمأمور: سر أربع مراحل ثم قال رفعت عنك مرحلتين فلا يقال إن هذا النسخ رفع للطلب الأول جملة حتى يحتاج الآمر إلى تجديد الطلب بسير المرحلتين، ومثل الجزء الشرط.

وهذا المذهب هو مختار المحققين.

وقيل: إن ذلك نسخ لأصل العبادة.

وفصل القاضي عبدالجبار بين الجزء والشرط فجعل نسخ الجزء ناسخًا للأصل لا نسخ الشرط.

قالوا: إن العبادة قد ثبت تحريمها قبل النسخ بنقض ذلك الجزء المنسوخ، ثم صارت بعده جائزة بدونه.

والجواب أن المفروض أنه لم يتجدد وجوب وإنما أبطل وجوب، والثابت هو الوجوب الأول.

والظاهر أنه لا خلاف؛ لأن من يريد أن أصل العبادة نسخ فإنما يريد نسخ كل العبادة يعني نسخ إيجاب الأربع، وهذا ضروري لأن الكل يرتفع بارتفاع جزء من أجزائه قطعًا.

والذين يقولون لم ينسخ أصل العبادة يريدون أن النص الأصلي باق بالنسبة إلى ما لم ينسخ، ولذلك اتفقوا على أنه لا يحتاج إلى نص جديد. ومن هنا يظهر وجه تفصيل عبدالجبار بين الجزء والشرط لأن العبادة لا ترتفع بارتفاع شرط من شروطها.

أما الزيادة على أصل المشروع فقسمها الغزالي[1] إلى ثلاثة أقسام:

(١) زيادة لا تتعلق بالمشروع الأول، كما إذا أوجب الصلاة والصوم ثم

---

(١) «المستصفى» (١/ ٢٢٢).

أوجب الزكاة والحج وهذا لا شبهة في أنه ليس بنسخ؛ لأن النسخ رفع وتبديل وحكم المزيد عليه لم يتغير إذ أن وجوبه باق كما كان.

(٢) زيادة تتصل بالمزيد عليه اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال كما لو زيد في صلاة الصبح ركعتان فهذا نسخ؛ لأن حكم الركعتين كان الإجزاء والصحة ثم ارتفع بالزيادة، والركعتان وإن كانتا باقيتين في ضمن الأربع لكن حكمهما قد ارتفع.

(٣) رتبة بين المرتبتين فلا هي منفصلة تمام الانفصال كالأولى ولا متصلة تمام الاتصال كالثانية، ومثالها التغريب في حد الزنا واشتراط الطهارة في الطواف ووصف الإيمان في رقبة الكفارة لليمين، وهذا القسم محل نزاع بين الأئمة.

فقال فريق: ليس نسخًا، وقال الحنفية: هي نسخ لأنها ترفع حكمًا شرعيًا وهو حرمة الزيادة على الحد الثابت بعموم تحريم الأذى وترفع إجزاء الطواف بلا طهارة وإجزاء الرقبة غير المؤمنة وترفع إباحتهما الثابت كل منهما بإطلاق النص وهو قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] وقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] وكل من الإجزاء والإباحة حكم شرعي فرفعه نسخ.

وفصل القاضي عبدالجبار فقال: إن كانت الزيادة تغير المزيد عليه حتى لو فعل وجب استئنافه؛ فالزيادة نسخ وإن كانت لا تغيره بهذه الصفة فليس بنسخ كزيادة التغريب على حد الجلد في حد الزنا، لأن وجود المزيد عليه بدون الزيادة ليس ملغي فلا يجب استئنافه وإنما يجب ضم الزائد إليه.

وقد ترتب على هذا الخلاف أن الشافعية أثبتوا زيادات على الكتاب بخبر الواحد، لأنهم لم يعتبروا ذلك نسخًا، وذلك بين في مواضع كثيرة كما في الأمثلة التي قدمناها وكما في جعل التحريم في الرضاع بخمس رضعات مع إطلاق القرآن، وكما في اشتراط الفاتحة لصحة الصلاة مع اقتضاء عموم الكتاب لإجزاء ما تيسر من القرآن.

والغزالي برهن على أن الزيادة التي من القسم الثالث ليست نسخًا كما في

القسم الأول وأن زيادة شرط على النص نسخ .

ويظهر أن ما قاله الحنفية أوضح ، ولكن يترتب على اتباعه أمر عظيم لم يسر الحنفية في كل استنباطهم عليه ؛ فإن كثيراً من شروط المعاملات لم يشترطها القرآن وجاءت بها السنة ، ومع هذا فقد جعل الحنفية صحة تلك العقود متوقفة عليها .

وإليك مثلاً يوضح ذلك ؛ قال الله تعالى : ﴿ **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وهذا مطلق ينتظم البيع بشرط وبغير شرط ، ومع هذا فقد قال الحنفية بفساد بيع وشرط ، عملاً بالحديث ، وهو عقد جائز بمقتضى إطلاق الكتاب .

وما الفرق بين هذا وبين إطلاق قوله تعالى : ﴿ **وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ** ﴾ [الحج: ٢٩] حيث لم يروا تقييد صحة الطواف بالحديث : « **الطواف بالبيت صلاة** » ولم يروا تقييد قوله تعالى : ﴿ **فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ** ﴾ [المزمل: ٢٠] بقوله : « **لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب** » .

ومن ذلك كثير يحوجهم في أكثر الأحيان أن يتكلفوا إجابات بعيدة .

ولذلك يتجه عندي أن القيود التي تقيد بها مطلقات الكتاب ليست من النسخ في شيء ويجوز أن تثبت بالسنة متى صحت ويعتبر ذلك بيانًا متصلاً بنص الكتاب لا أن حكم مطلق الكتاب استمر ثم رفع ، فكأن الله سبحانه شرع أصل العبادة أو العقد ثم وكل إلى رسوله المبين عنه بيان شروط كل منهما ، وهذا هو المراد بما وضعناه في الأصل .

أما زيادة مثل التغريب على حد الزنا فهو نسخ ولم يرفع حكم مفهوم - كما قال الغزالي - وإنما رفع حكمًا مستفاداً من الشريعة ويكاد يكون من أمهاتها وهو تحريم الأذى .

(١٦) يعرف الناسخ من نصين متناقضين بعلم أن أحدهما متأخر بنص الرسول أو إجماع الأمة أو بنص الراوي على التاريخ .

إذا ورد في الشريعة نصان متناقضان فلابد أن يكون أحدهما منسوخًا إذ لا

تناقض في الشريعة، والمنسوخ إنما هو المتقدم، ولا يعرف تقدم أحدهما وتأخر الثاني إلا بالنقل.

وذلك إما أن يدل عليه لفظ الرسول نحو: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**»[1] أو بإجماع الأمة على أن أحدهما متأخر ناسخ لأن الأمة معصومة من الخطأ، أو بأن يصرح الراوي بتاريخ الناسخ كأن يقول: سمعت عام الخندق كذا، وكان النص الآخر معلومًا قبل ذلك.

وهناك طرق ذكر الغزالي أنه لا يثبت بها نسخ:

(١) أن يقول الصحابي: كان الحكم كذا ثم نسخ لأنه ربما قاله عن اجتهاد، وخالف الحنفية في هذا فجعلوه من أدلة النسخ.

والوجه ما ذكره الغزالي.

(٢) أن يكون أحد النصين مثبتًا في المصحف بعد الآخر؛ لأن السور والآيات ليس إثباتها على ترتيب النزول.

(٣) أن يكون راوي أحد النصين من أحداث الصحابة؛ لأنه قد ينقل الصبي عمن تقدمت صحبته وقد ينقل الأكابر عن الأصاغر وبعكسه.

(٤) أن يكون الراوي أسلم متأخرًا في عام الفتح مثلاً ولم يقل إني سمعت عام الفتح؛ لأنه قد يكون سمع الحديث قبل إسلامه ثم رواه بعد إسلامه أو سمعه ممن سبق إسلامه.

(٥) أن يكون راوي أحد النصين قد انقطعت صحبته، فربما يظن أن حديثه متقدم تاريخًا على حديث من بقيت صحبته وليس من ضرورة من تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخرًا عن وقت انقطاع صحبة غيره.

(٦) أن يكون أحد النصين على وفق البراءة الأصلية فربما يظن تقدمه وليس ذلك بلازم. والله أعلم.

---

(١) تقدم تخريجه.

الإجماع[1]

تعريفه:

(الإجماع: اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على حكم شرعي).

مناقشة التعريف:

الاتفاق جنس التعريف، ومعناه أن يكون رأي كل على وفق رأي الآخر.

ويفهم من ذلك أربعة أشياء:

الأول: أن ندرة المخالف تؤثر في تحقق الإجماع؛ لأن مفهوم الاتفاق لم يتحقق، إلا أن كثيراً من الأصوليين يحتجون برأي الأكثرين إذا ندر مخالفهم ولكنهم لا يعدونه إجماعًا وإنما اعتبروه حجة لأنه يدل ظاهراً على وجود دليل راجح أو قاطع استندوا إليه، لأنه لو قدر متمسك المخالف النادر راجحًا والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا عليه وخالفوه غلطًا أو عمداً كان في غاية البعد ولو لم يكن متعذراً ولذلك لم يكن قولهم قطعيًا.

الثاني: أنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد رأى في أمر رأيًا لم يكن قوله إجماعًا؛ لأن الاتفاق لا يتحقق مفهومه وليس بحجة أيضًا، لأنه متى انتفت عنه صفة الإجماع صار رأيًا فرديًا لمجتهد وليس ببعيد أن يخطئ فلم يكن قوله حجة.

الثالث: أن يكون الرأي واحداً حتى يكون اتفاقًا، فلو افترق أهل عصر فرقتين؛ إحداهما أبدت رأيًا والثانية رأيًا آخر في حكم فهل يعتبر هذا إجماعًا منهم على أنه ليس في المسألة إلا أحد هذين الرأيين فلا يجوز لمن بعدهم إحداث

---

(١) انظر: «الرسالة» (ص/ ٤٥٠)، و«أصول السرخسي» (١/ ٣٠٣) و«المستصفى» (١/ ٣٢٥)، و«المحصول» (٢/ ٣)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ٢٨١) و«كشف الأسرار» (٣/ ٢٢٦)، و«البحر المحيط» (٤/ ٤٣٥) و«تيسير التحرير» (٣/ ٢٢٤)، و«تشنيف المسامع» (٣/ ٧٥)، و«الإبهاج» (٢/ ٢٨٩).

رأي ثالث أو لا يعتبر إجماعًا؟ قال الأكثرون: لا يجوز إحداث قول ثالث، وقال الأقلون: يجوز.

واختار الآمدي وابن الحاجب التفصيل، فقالا: إن كان القول الثالث يرفع ما اتفقوا عليه امتنع وإلا جاز.

وهاك مُثلاً توضح هذا الأصل:

(١) توريث الجد مع الإخوة، اختلف فيه فقهاء العصر الأول فقال قوم: يرث الجد ويحجب الإخوة، وقال قوم: يرث الجد مع الإخوة.

فالقائل بتوريث الإخوة دون الجد محدث قولاً ثالثًا يرفع ما اتفق عليه أهل العصر الأول من توريث الجد.

(٢) النية في الطهارات افترق فيها فقهاء العصر الأول فرقتين: فرقة تقول بلزومها في جميع الطهارات من تيمم ووضوء وغسل، وفرقة تقول بلزومها في التيمم وحده.

فالقائل بعدم لزومها في الجميع محدث قولاً ثالثًا يرفع ما اتفق عليه من لزومها في التيمم.

(٣) فسخ النكاح بالعيوب الخمسة: الجنون، والجب، والعنة، والرتق، والقرن. من أهل العصر الأول من قال: يفسخ النكاح بها كلها، ومنهم من قال: لا يفسخ بشيء منها. فالقائل بالفرق محدث قولاً ثالثًا ولكنه لا يرفع ما اتفق عليه؛ لأنه لم يحصل الاتفاق على أحد هذه العيوب.

(٤) أم وأب وأحد الزوجين، قيل: للأم ثلث المال كله، وقيل: لها ثلث الباقي.

فالقائل بأنها تأخذ ثلث المال كله مع أحد الزوجين وثلث الباقي مع الآخر محدث قولاً ثالثًا لا يرفع شيئًا مما اتفق عليه لأنه يكون موافقًا كل فريق في مسألة.

والواضح من هذه الأقوال الثلاثة مختار الآمدي وابن الحاجب وهو التفصيل، وذلك لأنه إذا رفع مجمعًا عليه فقد خالف الإجماع فلم يجز كمسألة الجد والنية فإن لم يرفع مجمعًا عليه فلا داعي للمنع لأنه لم يخالف إجماعًا ولا مانع سواه فجاز.

أما إذا كان السلف قد أجمعوا على الاستدلال بدليل معين فإنه يجوز لمن بعدهم إحداث دليل آخر، وما زال المجتهدون في كل عصر يتمدحون بإظهار الأدلة التي لم يستدل بها سابقوهم على ما وضع أمام أنظارهم من المسائل.

فإن كان السلف قد أجمعوا على تأويل دليل فإنه يجوز لمن بعدهم إحداث تأويل آخر بشرطين:

(الأول) ألا يكون ملغيًا لما أجمع عليه من التأويل الأول.

(الثاني) ألا يكون السلف قد نصوا على بطلان التأويل الثاني، فإذا فقد أحد الشرطين لم يجز.

مثال ما فقد فيه الشرط الأول: أن يكون السلف قد أجمعوا على تفسير المشترك بأحد معنييه فلا يجوز لمن بعدهم تفسيره بالمعنى الآخر لأنه يلزم منه بطلان الأول.

فالمجوز إنما هو تأويل لم يجمع السلف على بطلانه ولم يترتب عليه إلغاء تأويلهم.

الرابع: أن يكون الاتفاق قد ظهر بإبداء الرأي حتى يكون معلومًا ويتحقق أنه اتفاق، أما السكوت بأن أفتى بعض المجتهدين بحكم في مسألة أو قضى به وسكت باقيهم فلم ينكروا عليه فهل يدخل ذلك تحت مفهوم اتفاق أو لا؟

اختلف الأصوليون في ذلك وهذا ما يسمى عندهم بالإجماع السكوتي.

ومحل النزاع أن يكون السكوت قبل استقرار المذاهب وأن تمضي مدة التأمل بعد الفتوى أو القضاء وألا يكون هناك خوف يمنع الساكت من إبداء رأيه.

قال أكثر الحنفية: هو إجماع قطعي، وقال ابن أبي هريرة: هو إجماع قطعي في الفتيا لا في القضاء، وقال أبو إسحاق المروزي: هو إجماع في القضاء لا في الفتيا، وقال الشافعي وأكثر المتكلمين وبعض الحنفية: ليس إجماعًا ولا حجة، وقال الجبائي: إنه إجماع بشرط أن ينقرض العصر الذي ظهر فيه هذا الرأي، واختار الآمدي أنه حجة ظنية.

أما الحنفية فاحتجوا بأدلة:

(الأول) أنه لو لم يكن هذا إجماعًا واشترط في تحققه سماع قول كل انتفي الإجماع، وانتفاؤه باطل، فما أدئ إليه فهو باطل.

أما الملازمة الأولىٰ، فلأن هذا السماع متعذر عادة وذلك واضح، وأما أن انتفاءه باطل، فلأنه تعطيل لأصل من أصول الدين الأربعة وذلك غير جائز.

وقد تمنع الملازمة الأولىٰ، ويقوي المنع أنهم عند مناقشة النظام في إحالته الإجماع لم يسلموا له تلك الدعوىٰ بعينها كما سيأتي.

(الثاني) أن العادة في كل عصر إفتاء الأكابر وسكوت الأصاغر تسليمًا.

وروح هذا الدليل هو القيد الأخير، وقد يمنع لجواز أن يكون لحياء أو هيبة ويلزمه اشتراط القول من الأكابر مع أنهم لم يشترطوه في تحقق الإجماع السكوتي.

(الثالث) أنهم قد أجمعوا علىٰ أن الإجماع السكوتي حجة قطعية في الأمور الاعتقادية فليكن كذلك في الأحكام العملية.

وقد تمنع دعوىٰ الإجماع علىٰ هذا الأصل؛ لأنه إما أن يكون إجماعًا قوليًا وقد بنيتم دليلكم الأول علىٰ تعذره، وإما أن يكون إجماعًا سكوتيًا وهو محل نزاع.

ومن الغريب أن تكون المقدمات الظنية تنتج نتيجة قطعية؛ لأن روح هذا الدليل القياس وهو حجة ظنية عند من يقول به فكيف تكون نتيجة حكم الفرع فيه قطعية حجيته؟

قال الذين ينكرون أن هذا إجماع قطعي أو ظني: إن فتوىٰ المفتي إنما تعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد، والسكوت متردد، فقد يسكت من غير إضمار الرضا لأسباب؛ منها:

(١) أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول ونحن لا نطلع عليه، وقد تظهر دلائل السخط عليه مع سكوته.

(٢) أن يسكت لأنه يراه قولاً سائغًا أداه إليه اجتهاد وإن لم يكن هو موافقًا عليه بل يعتقد خطأه.

(٣) أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرىٰ الإنكار في المجتهدات أصلاً ولا يرىٰ الجواب إلا فرض كفاية فإذا كفاه من هو مصيب سكت وإن خالف اجتهاده.

(٤) أن يسكت وهو منكر لكنه ينتظر فرصة الإنكار ولا يرىٰ البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه.

(٥) أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه وناله ذل.

(٦) أن يسكت لأنه متوقف في المسألة لأنه بعد في مهلة النظر.

(٧) أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار وأغناه عن الإظهار ثم يكون قد غلط فيه فترك الإنكار عند توهم أنه رأىٰ الإنكار فرض كفاية وظن أنه قد كفي وهو مخطئ في وهمه.

وقد اضطر مثبتو الإجماع السكوتي إلىٰ منع هذه الأسباب.

أما الظنيون فإنهم قالوا: إن السكوت ظاهر في الموافقة وغير ذلك احتمالات لا تنفي الظهور، وأما الحنفية فقالوا: إنا لا نرىٰ السكوت إجماعًا قطعيًا إلا إذا انتفت هذه الاحتمالات.

ولعمري إذا تعذر الإجماع القولي كما تقدم لهم فأولى أن يتعذر العلم بانتفاء هذه الاحتمالات في سكوت الساكتين.

وقد ذكر شارح التحرير شروطًا لاعتبار السكوتي إجماعًا قطعيًا يظهر بتأملها ما قلنا من تعذر تحققها وهي:

(١) أن يعلم أنه بلغ جميع أهل العصر ولم ينكروا ووراء ذلك حالتان:

الأولى: أن يغلب على الظن أنه بلغهم لانتشاره وشهرته.

الثانية: أن يظن أنه بلغهم.

والثانية لا تفيد إلا الظن، والأولى محل خلاف.

فإن احتمل الأمران: البلوغ وعدمه فهذه أدنى درجة مما قبلها.

(٢) أن يكون السكوت مجردًا عن علامات الرضا والكراهة.

(٣) مضي زمن يسع مهلة النظر في تلك المسألة عادة.

(٤) ألا يتكرر ذلك مع طول الزمان، فإن تكرر لم يكن محل خلاف.

(٥) أن تكون المسألة اجتهادية فإن أفتى واحد بخلاف الثابت قطعًا لا يكون سكوتهم دليلاً على الموافقة.

ولما كانت أدلة المحتجين بهذا الإجماع والذين جعلوه إجماعًا قطعيًا غير منتجة كان الراجح ما رآه الجمهور من أن السكوت لا يعتبر وفاقًا ولا خلافًا ولا ينسب لساكت قول.

وإضافة الاتفاق إلى المجتهدين من أمة محمد ﷺ في التعريف ينتج منه مسائل:

(١) إنه لا يعتبر العوام في انعقاد الإجماع، لأن العامي ليس أهلاً لطلب الصواب إذ ليس له أدوات هذا الشأن فهو إذا قال قولاً فإنما يقوله بلا علم، ومثل هذا لا يعتبر وفاقه ولا خلافه.

ومن العوام بالنسبة للأحكام الشرعية العلماء الذين علمهم في غير استنباط الأحكام من أدلتها كالحساب والمهندسين والمتكلمين والنحويين إلا إن كانت المسألة الموضوعة على بساط البحث مما لهذه العلوم مدخل فيها .

وموضع الشبهة علماء الفقه الحافظون للفروع وعلماء الأصول ، فأما الأصوليون فلا ينبغي أن يكون توقف الإجماع على وفاقهم محل نزاع لأنهم رجال هذا الشأن وعلمهم هو الذي إليه المرجع في تحقيق الأدلة وتوصيلها للحكم .

أما حفاظ الفروع فلا ينبغي أن يتوقف الإجماع على رأيهم إلا إذا تمت فيهم ملكة الاستنباط حتى يعدوا من المجتهدين .

أما الفقيه المبتدع فهذا على وجهين :

الأول: أن يكون ببدعته منكرًا لما علم بالتواتر والضرورة من الشريعة ، فهذا كافر ببدعته خارج من الأمة فلا يعتبر له وفاق ولا خلاف وينعقد الإجماع دونه .

الثاني: ألا يكون ببدعته واصلا إلى الكفر وهذا لا ينعقد الإجماع دونه لأنه من الأمة ، وربما وقع الخلاف في أنواع من البدع ؛ أهي مكفرة أم لا كبدعة الخوارج وبدعة بعض الغلاة من الشيعة .

وعلى كل حال لا يصح أن يستدل على بطلان تلك البدع وتكفير أصحابها بإجماع مخالفيها ؛ لأن كون المخالفين كل الأمة موقوف على دليل التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ما هو موقوف على تكفيره فيؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه .

(٢) لا يعتبر اتفاق مجتهدي بلد واحد ولا صنف واحد من الأمة إجماعًا ؛ إذ ليسوا مجتهدي الأمة ، فلا يصح ما نسب إلى مالك من اعتبار اتفاق أهل المدينة إجماعًا ، ولا ما قاله بعضهم من أن اتفاق أهل الحرمين مكة والمدينة أو أهل المصرين الكوفة والبصرة إجماع ، ولا ما قيل من أن اتفاق الشيخين أو الخلفاء الأربعة إجماع ، ولا ما قاله الشيعة من أن اتفاق أهل البيت إجماع .

أما ما نسب إلىٰ مالك فهو الاحتجاج بالعمل المشهور بالمدينة؛ لأنه عمل قد توارثوه كابراً عن كابر وقد رد به بعض الأحاديث الثابتة.

وقد نازعه الجمهور في ذلك وقالوا: عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار فمن كانت السنة معهم فعملهم هو المتبع، وإذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة علىٰ بعض.

ومن المعلوم أن الصحابة انتقل أكثرهم عن المدينة وتفرقوا في الأمصار فكيف يكون عمل هؤلاء المنتقلين معتبراً متىٰ كانوا في المدينة ويلغىٰ اعتباره متىٰ انتقلوا عنها ولا امتياز لمن بقي في المدينة علىٰ من فارقها فلم يبق إلا الدليل، فهو المعتبر دون سواه.

ولا ريب أنه قد يجوز أن يخفىٰ علىٰ أهل المدينة - بعد مفارقة جمهور الصحابة لها - سنة من سنن رسول الله ﷺ، وقد حصل ذلك فعلاً.

فإن كثيراً من الأحاديث التي رويت عن ابن مسعود وعليّ ومعاذ وأبي موسىٰ وغيرهم لم يروها أهل المدينة فكيف تترك سنة لعمل من قد تخفىٰ عليهم السنة.

ولزيادة الوضوح يقال: إن عمل أهل المدينة وإجماعهم نوعان:

أحدهما: ما كان من طريق النقل.

والثاني: ما كان من طريق الاجتهاد والاستدلال.

فالأول: إما نقل شرع مبتدأ من قول أو فعل أو تقرير أو ترك لشيء قام سبب وجوده ولم يفعله.

وهذا النوع قال فيه بعض المحدثين: إن روايتهم تقدم علىٰ رواية غيرهم إذا عارضتها، ولذلك نرىٰ البخاري يبتدئ في كل باب بذكر أحاديث أهل المدينة ما وجدت، ثم يتبعها غيرها.

ومع ذلك فإن جمهور الفقهاء ينازعون في هذا الأصل أيضًا ولا يروون للراوي المدني من حيث هو مدني، فضلاً علىٰ غيره من رواة الأمصار الأخرىٰ إلا بالعدالة والضبط.

وإما نقل الأعيان وتعيين الأماكن كنقلهم الصاع والمد وتعيين موضع المنبر وموقفه للصلاة والقبر والحجرة ومسجد قباء وتعيين الروضة والبقيع والمصلىٰ ونحو ذلك .

وقد حمل بعض المالكية قول مالك علىٰ هذا النوع من النقل .

وإما نقل عمل مستمر كنقل الوقوف والمزارعة والأذان علىٰ المكان المرتفع والأذان للصبح قبل الفجر وتثنية الأذان وإفراد الإقامة والخطبة بالقرآن وبالسنن .

ويظهر من استقراء كلام مالك في الموطأ أن هذا النوع هو الذي يريده(1) .

وأما عملهم الذي طريقه الاجتهاد والاستدلال فقال القاضي عبدالوهاب المالكي : اختلف أصحابنا فيه علىٰ ثلاثة أوجه :

أحدها: أنه ليس بحجة أصلاً وأن الحجة هي إجماع أهل المدينة من طريق النقل ولا يكون اتفاقهم الذي مبناه الاجتهاد مرجحًا أحد الاجتهادين علىٰ الآخر .

الثاني: أنه ليس حجة ولكن يرجح به اجتهادهم علىٰ غيره .

الثالث: أن إجماعهم من طريق الاجتهاد حجة وإن لم يحرم خلافه كإجماعهم من طريق النقل .

فأما أخبارهم من طريق الآحاد فإن وافقها عملهم فذلك آكد لها إذا كان العمل من طريق النقل وإن كان من طريق الاجتهاد كان مرجحًا للخبر علىٰ الخلاف المتقدم .

وإن كان عملهم بخلافه ترك الخبر للعمل إن كان من طريق النقل وإن كان من طريق الاجتهاد فالخبر أولىٰ

وإن لم يكن لهم عمل موافق أو مخالف فالخبر هو الذي يصار إليه لأنه دليل سلم عن المعارض .

فتلخص من كلامه أن عملهم إذا كان جاريًا مجرىٰ النقل فهو حجة ، فإذا

---

(1) وهذا تحرير منضبط من المصنف عليه رحمة الله .

أجمعوا عليه فهو مقدم على أخبار الآحاد.

واحتج لذلك بأنهم إذا أجمعوا على شيء، نقلاً أو عملاً متصلاً، فإن ذلك الأمر معلوم بالنقل المتواتر الذي يحصل العلم به وينقطع العذر فيه ويجب ترك أخبار الآحاد له؛ لأن المدينة جمعت من الصحابة من يقع العلم بخبرهم فيما أجمعوا على نقله، فما هذا سبيله إذا ورد خبر واحد بخلافه كان حجة على ذلك الخبر وترك له.

كما لو روي لنا خبر واحد فيما تواتر به نقل جميع الأمة فإنه يجب ترك خبر الواحد للنقل المتواتر منهم جميعًا.

قال ابن القيم: من المحال عادة أن يجمعوا على شيء، نقلاً أو عملاً متصلاً، من عندهم إلى زمن رسول الله ﷺ وتكون السنة الصحيحة الثابتة قد خالفته، وإن وقع ذلك فيما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد فإن العصمة لم تضمن لاجتهادهم.

ثم قال: وقد كان ربيعة بن عبد الرحمن يفتي وسليمان بن بلال المحتسب ينفذ فتواه فتعمل الرعية بفتوى هذا وتنفيذ هذا كما يطرد العمل في بلد أو إقليم ليس فيه قول مالك على قوله وفتواه، ولا يجوزون العمل هناك بقول غيره من أئمة الإسلام.

والخلاصة مما تقدم: أن عمل أهل المدينة الذي منشؤه الاجتهاد لا يكون إجماعًا بل ولا يكون حجة يجب العمل بها ولا مرجحًا لأحد اجتهادين على الآخر وما قيل في المدينة يقال في أي مصر آخر.

أما اتفاق الخلفاء الأربعة الراشدين فإن لم يخالفهم في فتواهم أحد من أهل زمانهم فهذا من نوع الإجماع السكوتي، بل هو أرقى أنواعه.

فإن ظهر لهم مخالف لم تكن فتواهم من قبيل الإجماع الذي يفيد الحكم قطعًا.

ومما يصعب تصديقه أن يوجد حكم اتفق عليه هؤلاء الأربعة ثم وجد لهم مخالف فيه؛ لأنهم قد استوفوا معظم عصر الصحابة فهل من السهل أن يكون هناك دليل عن رسول الله ﷺ مخالف لفتواهم جميعًا ثم لا يظهره من علمه في زمن واحد منهم أو يظهره ولا يأخذ به أحدهم؟ هذا بعيد جدًا. ولذلك يترجح أن اتفاقهم يقربنا من القطع بالحكم.

فأما رأي أحدهم وحده إذا خالفه غيره فإنه يكون فتوىٰ صحابي والخلاف في كونها حجة أو لا سيأتي توضيحه في الأدلة المختلف فيها.

وأما اتفاق أهل البيت فإن الشيعة تعده إجماعًا قطعيًّا لا يجوز خلافه، وقد استدلوا بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٢] والخطأ رجس فلا يجوز عليهم.

وهذا الدليل منظور فيه من جهتين:

الأولى: أن مفهوم أهل البيت ليس علىٰ ما تقوله الشيعة، فإن نظام القرآن ينبو عنه؛ لأن سياق الآيات في خطاب أزواج النبي ﷺ قال تعالىٰ: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٢: ٣٣] فما سبق الآية المستدل بها وما لحقها يدل دلالة واضحة علىٰ أن المراد بأهل البيت أزواجه المطهرات أمهات المؤمنين.

الثانية: أن الرجس المفهوم من النظام ليس منه ما قالوا من الخطأ في الاجتهاد، وإنما هو ما ينقص قدر بيت النبوة من الريبة والمعاصي، فقد شاء الله أن يطهرهن من ذلك تطهيرًا.

(٣) لا يعتبر في تحقق الإجماع صدور الفتوىٰ المتفقة من عدد التواتر؛ لأن

الدليل السمعي على حجية الإجماع لا يوجبه وإنما يوجب أن كل مجتهدي الأمة لا يتفقون على خطأ، ومجتهدو العصر مهما كان عددهم هم كل الأمة المعتبرة في الاستنباط.

واختلف: هل هناك حد لأقل عدد الإجماع؟ والراجح أن أقله ثلاثة؛ لأنهم أقل الجماعة فإذا لم يكن مجتهدون غيرهم تحقق باتفاقهم الإجماع.

وقولنا في عصر يبتنى عليه مسائل:

(١) بمجرد صدور الفتوى من المجتهدين ينعقد الإجماع ولا يشترط لتحققه انقراض عصر المجمعين عند المحققين، فبذلك يخرج الحكم عن دائرة النزاع، فليس لأحدهم أن يرجع عنه.

وإذا حدث مجتهدون في نفس العصر الذي انعقد فيه الإجماع لزمهم القول بذلك الحكم.

وقال أحمد بن حنبل وابن فورك: لا ينعقد الإجماع المستند إلى قياس إلا إذا انقرض عصر المجمعين بخلاف المستند إلى دليل قاطع، واشترط بعضهم الانقراض في الإجماع السكوتي.

ووجه قول الجمهور أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع توجب ذلك بمجرد اتفاق مجتهدي الأمة في عصر وقد اتفقوا.

فاشتراط الانقراض زيادة بلا دليل.

أما المشترطون فقالوا: إن عدم الاشتراط يلزمه باطل وهو امتناع رجوع المجتهد عن اجتهاده إذا تبين له الدليل الموجب سواء كان خبراً أو غيره، وإذا بطل اللازم، وهو عدم الاشتراط، فيثبت الاشتراط.

وأجيب عن هذا بأن ذهول المجمعين عن الخبر بعد فحصهم بعيد، ولو سلم هذا لكان هادمًا للإجماع إذ أنه يقال: يلزم كذلك بعد انعقاد الإجماع بانقراض المجمعين الحجر على الخلف أن ينظروا في المسألة إذا تبين لهم الدليل الذي يوجب غير ما قضى به الإجماع الأول.

وقد اختار ابن الهمام أن يجيب عن ذلك بأنه يجب إلغاء الدليل وهو الخبر الذي يخالف حكمه ما أجمعوا عليه تقديمًا للقاطع وهو الإجماع على ما ليس بقاطع، وهو الخبر الصحيح، وتسليم أن المجتهد محجور عليه النظر في الحكم بعد الإجماع.

(٢) لا يلزم لتحقق الإجماع ألا يكون قد سبق خلاف بين السلف في الحكم فلا يمنع الخلاف السابق الإجماع المتأخر؛ لأن الأدلة على حجية الإجماع لا تفصل بين ما سبقه خلاف وما لم يسبقه.

واشترط بعض الأصوليين انتفاء سبق الخلاف محتجين بأن القول لا ينتفي بموت قائله، فيكون معتبرًا حال اتفاق الخلف فلم يكن المجمعون كل الأمة.

والجواب: أن اعتبار قول القائل مقيد بما إذا لم يجمع على خلافه، فإذا أُجمع على خلافه انتفى اعتباره لا وجوده، كما ينتفي اعتبار المنسوخ بالناسخ.

ولا يعد صاحب القول المخالف مخالفًا للإجماع؛ لأن الإجماع لم يكن ثم موجودًا وإن كان يظهر بالإجماع المتأخر أنه كان مخطئًا في اجتهاده.

وبعض الأصوليين يشترط هذا الشرط لإمكان الإجماع عادة لأنها قاضية بالإصرار على المعتقدات، خصوصًا من الأتباع، فلا يمكن الاتفاق بعد سبق الخلاف.

ولأنه لو حصل ترتب عليه تعارض إجماعين؛ الأول: على تسويغ القول بكل من القولين وهو ما للسلف، والثاني: على منع تسويغ القول بكل منهما لحصول الإجماع على أحدهما بعينه وهو ما للخلف.

والجواب عن الأول المنع، كيف وقد رووا أن الصحابة اختلفوا في حكم أمهات الأولاد ثم اتفق التابعون على أنهن لا يبعن، بل يعتقن من رأس مال المتوفى.

وعن الثاني تسويغ القول بكل من القولين اللذين للسلف مقيد وجوبًا بعدم إجماع على أحدهما للأدلة التي قامت على اعتبار الإجماع المسبوق بخلاف مستقر.

وكذلك يعتبر اتفاق المجتهدين إجماعًا إذا سبق لهم أنفسهم خلاف، ويكون ما خالف إجماعهم من الأقوال السابقة غير معتبر.

وقولنا على حكم [شرعي] يخرج الاتفاق على الأحكام العقلية والقضايا اللغوية وغير ذلك مما لا يتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون، فإن ذلك الاتفاق ليس من الإجماع الذي نتكلم عنه في شيء.

مستند الإجماع:

لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند؛ لأن الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولاً في الدين بغير علم، والأمة معصومة عن الخطأ.

ولقائل أن يقول: إنما يكون خطأ عند عدم الإجماع عليه، أما بعد الإجماع فلا؛ لأن الإجماع حق.

وحكى الآمدي وغيره عن بعض الأصوليين أنه لا يشترط المستند، بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب.

احتج الذين لا يشترطون المستند:

أولاً: بأنه لو كان له سند لكن ذلك السند هو الحجة وحينئذ لا يكون للإجماع فائدة، والجواب: أن فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل انعقاد الإجماع لكونه مقطوعًا به، على أن هذا يقتضي ألا يجوز أن ينعقد الإجماع عن دليل، ولا قائل به.

ثانيًا: أنه لو توقف الإجماع على السند لم يقع بدونه، لكنه قد وقع، فإنهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل.

والجواب: أنا لا نسلم أنهم أجمعوا عليه من غير دليل؛ فإن غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فإنه أقوى، وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه.

وهذا إذا سلم أنهم أجمعوا حقيقة على صحة بيع المراضاة وإلا فإن مذهب الشافعي في بيع التعاطي، الذي يراد ببيع المراضاة، أنه باطل.

ثم إن هذا السند إما أن يكون دليلاً قطعيًا، وأغلب ما علمناه من المسائل التي لم يعلم فيها خلاف أدلتها التي استند الإجماع إليها قطعية.

وإما أن يكون دليلاً ظنيًا وهو خبر الواحد أو القياس.

واعلم أنهم اختلفوا كثيرًا في جواز انعقاد الإجماع مستندًا إلى قياس، فقال الجمهور: ذلك جائز وواقع، واستدلوا بإجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياسًا على لحمه وعلى إراقة السيرج ونحوه إذا ماتت فيه الفأرة قياسًا على السمن، وعلى إمامة أبي بكر قياسًا على تقديمه في الصلاة.

وقال قوم: إن ذلك جائز غير واقع، وقيل: يجوز إن كان القياس جليًا وقيل: إنه لا يجوز أصلاً.

احتج الجمهور بأن القياس طريق من طرق الحكم الشرعي فيجوز أن يكون سندًا للإجماع كبقية الأدلة.

واستدل المانعون بوجهين:

(أحدهما) أن الإجماع منعقد على أنه يجوز للمجتهد مخالفة القياس، فلو صدر الإجماع عنه لكان يلزم جواز مخالفته؛ لأن مخالفة الأصل تقتضي مخالفة الفرع، لكن مخالفة الفرع ممتنعة اتفاقًا.

والجواب: أنه إنما يجوز مخالفة القياس قبل الإجماع على حكمه، أما إذا اقترن به الإجماع فلا، لاعتضاده به.

(الثاني) أن العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الإجماع عنه؛ لأن من لا يعتقد حجيته من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيته.

والجواب: أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد، فإن الخلاف قد وقع في حجتيهما مع جواز أن يصدر الإجماع عن كل منهما اتفاقًا.

واعلم أنه إذا صدر الإجماع موافقًا لمقتضى حديث فإنه لا يجب أن يكون صادرًا عنه حتى يكون الإجماع دليلاً قطعيًا على صحته، وذلك لأنه يجوز

اجتماع دليلين على مدلول واحد، وحينئذ فيجوز أن يكون سند الإجماع دليلاً غير ذلك الحديث.

وبعد أن انتهينا من التعريف ومناقشته وسند الإجماع نتكلم في نقط ثلاث:

(١) إمكان الإجماع.

(٢) وقوعه.

(٣) حكمه.

إمكان الإجماع:

قال قوم: إن الإجماع غير ممكن عادة، واحتجوا بأن ركنه اتفاق جميع المجتهدين، فلابد لتحقق مفهومه من أمرين:

(الأول) تحقيق شخصية كل مجتهدي الأمة في عصر.

(الثاني) أن يسمع من كل منهم رأيه في المسألة وتكون الآراء كلها على وفاق، ولا يتحقق ذلك عنهم إلا بعد أن ينقله عدد يفيد العلم نقله وهو عدد التواتر.

والأمر الأول مستحيل لأنه من ذا الذي أعطاه الشارع الحق أن يمنح لقب مجتهد لمن يستحقه؟ فلا تمكن معرفة المجتهدين الذين يتوقف تحقق الإجماع على اتفاقهم.

والثاني أبعد من الأول لأنه لا يخفى أن العلماء ليسوا محصورين في إقليم واحد ولا في بلد واحد، بل هم مشتتون في الأمصار الإسلامية؛ منهم الخامل ومنهم النابه، واستقصاء هذه البلاد مع أخذ الجواب عن المسألة من كل فقيه أمر يحتاج إلى أزمان طويلة إذا كان السائل الناقل واحداً، وليس هناك ما يمنع المجتهد أن يرجع عن رأيه الذي أفتى به قبل أن يتقرر الإجماع، فأي دليل عند الناقل على أن المجتهد الذي سمع منه الحكم أولاً بقي على رأيه؟ ويشتد الأمر بُعداً عن التصور إذا اشترطنا سماع عدد التواتر من كل منهم.

وإذا غضضنا النظر عن ذلك كله فإن هذا الإجماع إما أن يكون عن دليل

قطعي أو ظني ؛ فإن كان عن دليل قطعي أحالت العادة عدم الاطلاع عليه فيغني عنه، وإن كان عن ظني أحالت العادة الاتفاق لاختلاف القرائح والأنظار.

اقتصر المجيبون عن الجمهور على قولهم: إنا نمنع كل هذا وإن هذه الشبه تشكيك مع الضرورة إذ نقطع بإجماع كل عصر على تقديم الدليل القطعي على الدليل المظنون، وما ذلك إلا بثبوته عنهم ونقله إلينا.

ولا عبرة بالتشكيك في الضروريات.

ولكنا عند التأمل لا نرى هذه الأجوبة مقنعة؛ لأن المنع إنما يكون إذا لم يقم المناظر دليله وقد أقاموا الدليل، فالاقتصار على القول بأن هذا تشكيك في ضروري لا نراه يفيد، ولا ننسى أنهم حينما احتجوا للإجماع السكوتي قالوا: لو لم يكن حجة واشترط في تحقق الإجماع السماع لتعذر، لأن هذا السماع متعذر عادة فكيف يمنع الشيء في وقت ويجوز في آخر؟ ولا بأس أن نورد ما يعن لنا في هذا المقام:

لا يمكن أن نقول إن التحقق من شخصية المجتهدين غير لازم؛ لأنه ركن الإجماع، والشيء لا يتحقق إلا إذا تحقق ركنه، وادعاء أنه ليس هناك أحد يمكنه أن يمنح لقب مجتهد فيه نظر.

لأنا نقول إن هذا الحق لإمام المسلمين، فهو الذي يأذن بالفتوى لمن يتحقق من استكماله الشروط التي تلزم في المجتهد وهذا التحقق له طرق تختلف باختلاف الأزمنة، وإذا تم تحقيق تلك الشخصية فالاطلاع على أقوالهم ممكن بأن يجمعهم في حاضرته فيسألهم عما يريد أو بأن يكتب إلى كل منهم فيستطلع رأيه، ويكون ذلك بطريقة يقتنع بها الجمهور ويعتمد صحتها فيتلقاها عنهم.

وإذ تبينت الطريقة التي بها يمكن حصول الإجماع ننتقل إلى الكلام عن وقوعه فيما مضى.

للسلف عصران متمايزان؛ أولهما: عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة. المسلمون أمرهم جميع، وفقهاؤهم معروفون، وإمامهم شورى، لا يستبد

دونهم بالفتوىٰ، ويمكنه استطلاع آرائهم جميعًا فيسهل أن نتصور إجماعهم.

ويبقىٰ هذا السؤال وهو: هل أجمعوا فعلاً علىٰ الفتوىٰ في مسألة عرضت عليهم وهي من المسائل الاجتهادية؟ ويمكن الجواب علىٰ ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به.

أما دعوىٰ العلم بأنهم جميعًا أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالف فهي دعوىٰ تحتاج إلىٰ برهان يؤيدها.

أما ما بعد ذلك العصر - عصر اتساع المملكة وانتقال الفقهاء إلىٰ أمصار المسلمين ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العد مع الاختلاف في المنازع السياسية والأهواء المختلفة - فلا نظن دعوىٰ وقوع الإجماع إذ ذاك مما يسهل علىٰ النفس قبوله، مع تسليم أنه وجدت مسائل كثيرة في هذا العصر أيضًا لا يعلم أن أحدًا خالف في حكمها.

ومن هنا نفهم عبارة الإمام أحمد بن حنبل: (من ادعىٰ الإجماع فهو كاذب لعل الناس قد اختلفوا. ولكن يقول لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه)[1].

وبعض فقهاء الحنابلة يرىٰ أن الإمام يريد غير إجماع الصحابة، أما إجماع الصحابة فحجة معلوم تصوره لكون المجمعين ثمة في قلة والآن في كثرة وانتشار. قال الأصفهاني: والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما يجد مكتوبًا في الكتب. ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه إلا بالسماع منهم أو بنقل أهل التواتر إلينا ولا سبيل إلىٰ ذلك إلا في عصر الصحابة، وأما بعدهم فلا.

وقال البيضاوي في منهاجه: قيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله وكذبه خوفًا أو رجوعه قبل فتوىٰ الآخر.

---

(١) انظر: «إعلام الموقعين» (١/ / ٣١)، و«الصلاة وحكم تاركها (ص/ ٧٠) و«صلاة التراويح» للألباني (ص/ ٧٢ - ٧٤) و«الرسالة» للشافعي (ص/ ٥٣٤). و«مختصر الصواعق» (٥٠٦)، و«المسودة»(ص/ ٢٨٢) و«مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٧١) و(٢٠/ ١٠، ٢٤٧، ٢٤٨).

وأجيب: بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فإنهم كانوا محصورين قليلين.

وقال الإمام الرازي: والإنصاف أنه لا طريق لنا إلىٰ معرفته إلا في زمان الصحابة.

حجية الإجماع:

إذا علم الإجماع فهو حجة قطعية. ومعنىٰ ذلك أنه يصير المسألة المجتهد فيها قطعية الحكم لا تصلح بعد ذلك أن تكون محلاً للنزاع ولا يلتفت لما خالفه من الأدلة الظنية.

وخالف في هذه القضية بعض الخوارج والشيعة.

وإقامة الحجة علىٰ حجيته بإقامتها علىٰ استحالة الخطأ علىٰ الأمة، ولا طريق إلىٰ ذلك إلا الكتاب أو السنة المتواترة؛ لأنه لا يمكن إثبات الإجماع بالإجماع.

فأما الكتاب فمجموع آيات ظنية الدلالة وهي قوله تعالىٰ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ الآية، وقوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ ومفهومه أن ما اتفقتم عليه فهو حق، وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ ومفهومه إن اتفقتم فهو حق. فهذه كلها ظواهر لا تنص علىٰ الغرض بل لا تدل أيضًا دلالة الظواهر، وأقواها قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين.

قال الغزالي[1]: والذي نراه أن الآية ليست نصًا في الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولىٰ، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتىٰ تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهىٰ.

---

(١) «المستصفىٰ» (١/ ٣٢٨).

وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم، فإن لم يكن ظاهرًا فهو محتمل. ولو فسر رسول الله ﷺ به لقبل ولم يجعل ذلك رفعًا للنص كما لو فسر المشاقة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيلهم.

وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تجتمع أمتي على خطأ**»(١) وهو من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود، ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب، والكتاب متواترًا ليس بنص.

فطريق تقرير الدليل أن يقال: تظاهرت الرواية عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ، واشتهر ذلك على لسان الثقات من أصحابه كعمر و ابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم من نحو قوله: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»، «**لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة**»، «**سألت الله ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها**»، «**من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم**»(٢)، «**إن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد**»(٣)، «**يد الله مع الجماعة ولا يبالي الله بشذوذ من شذ**»(٤)، «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم**» وروي «**لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء**»(٥)، «**من خرج من الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه**»(٦)، «**من فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية**».

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من موافقي الأمة

---

(١) حسن: أخرجه الترمذي [٢١٧٣].
(٢) صحيح: أخرجه الترمذي [٢١٧٢].
(٣) حسن: أخرجه أحمد (٣/ ٤٤٦).
(٤) ضعيف: أخرجه الترمذي [٢١٧٣] ولقوله: «يد الله مع الجماعة» شواهد.
(٥) أخرجه مسلم [١٠٣٧].
(٦) أخرجه مسلم [١٨٤٨].

ومخالفيها ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه، ويستحيل في مستقر العادة توافق الأمم من أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول، ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه.

والمحتجون بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعًا به وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة، ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به.

والخلاصة: أن الأمة الإسلامية في عصور مختلفة قررت أن الإجماع حجة قاطعة حتى كان فقهاء كل عصر ينكرون أشد الإنكار على من خالف رأي مجتهدي السلف، والعادة تقضي أن مثل هذا الاتفاق لا يكون عن مجرد ظنون بل لابد أن يكون عندهم دليل مقطوع به.

وهذا يدل على أن الأخبار النبوية التي سقناها كانت عندهم مقطوعًا بها حتى لم تكن في نظرهم مجالاً للظن والاختلاف.

إنكار حكم الإجماع:

قال بعض الأصوليين: إنكار حكم الإجماع القطعي كفر، كإجماع الصحابة بصريح القول المنقول عنهم تواترًا؛ لأن إنكاره يتضمن إنكار دليل قاطع وهو يتضمن إنكار صدق الرسول ﷺ، وذلك كفر.

وقالت طائفة: ليس بكفر، لأن دليل حجية الإجماع ليس قطعيًا فيكون ظنيًا فلا يفيد العلم، وإنكار ما هو كذلك ليس بكفر.

وفصل بعضهم فقال: إن كان الحكم من ضروريات الدين فإنكاره كفر، وإلا فلا.

وإطلاق القول بتكفير منكر حكم الإجماع ليس بصحيح.

قال إمام الحرمين: فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر وهو باطل قطعًا، فإن منكر أصل الإجماع لا يكفر، والقول في التكفير والتبري ليس بالهين.

ثم قال: نعم، من اعترف بالإجماع وأقر بصدق المجمعين في النقل ثم أنكر

ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آئلاً إلى الشارع، ومن كذب الشارع كفر.

والقول الضابط فيه: أن من أنكر طريقًا في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده كان منكرًا للشرع وإنكار جزء من الشرع كإنكاره كله، وهو كلام وجيه.

أما الإجماع الظني فمنكر حكمه ليس بكافر اتفاقًا.

القياس[1]

قد يرد عن الشارع حكم في محل كالأمر باجتناب شرب الخمر ويظهر للمستنبط بأي طريق من الطرق الآتية العلة في توجيه هذا الخطاب كالإسكار في الخمر، ثم يرى محلاً آخر فيه تلك العلة كشرب أحد الأنبذة المتخذة من غير العنب فيقع في ظنه أن حكم شرب النبيذ مساو لحكم شرب الخمر أي أنه مأمور باجتنابه، فههنا أمران:

الأول: تلك المساواة بين الخمر والنبيذ في الوصف الذي ظهر أنه مناط التحريم وهو الإسكار.

الثاني: ظن المجتهد أن الحكم في الفعلين واحد وهو طلب الاجتناب، والأمر الثاني أثر للأمر الأول فأيهما هو القياس؟ اختلفت أقاويل الأصوليين في تعريفه. وهذه نبذة من التعاريف المختلفة التي تبين اختلاف الوجهة في بيان مفهومه:

١ ـ **قال الغزالي**: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما.

---

(١) انظر: «الرسالة» (ص/ ٥١٣) و«البرهان» (٢/ ٧٤٨)، و«المحصول» (٢/ ٢٣٩)، و«الإبهاج» (٣/ ٦)، و«البحر المحيط» (٥/ ٣٧) و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٦٩) و«الإحكام» لابن حزم (٨/ ٢)، و«شرح الكوكب» (٤/ ٢١٨)، و«تشنيف المسامع» (٣/ ١٥٠)، و«مذكرة الشنقيطي» (ص/ ٤٢٨) و«بيان المختصر» (٢/ ٦٦٨)، و«تيسير التحرير» (٣/ ٢٦٣). و«المستصفى» (٢/ ٣٢٦)، و«نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول» للشيخ عيسى منون.

٢ ـ **وقال البيضاوي**: هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت.

٣ ـ **وقال صدر الشريعة**: هو تعدية حكم من الأصل إلىٰ الفرع بعلة متحدة لا تعرف بمجرد اللغة.

٤ ـ **وقال ابن الحاجب**: هو مساواة فرع الأصل في علة حكمه.

والمصوّبة يزيدون علىٰ ذلك في «نظر المثبت» وإن أريد بالتعريف ما يعم الصحيح والفاسد من القياس قيل «تشبيه» بدل «مساواة»

٥ ـ **وقال ابن الهمام**: هو مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تدرك بمجرد فهم اللغة.

مناقشة هذه التعاريف:

ورد في جنس هذه التعاريف أربع كلمات وهي: حمل ـ إثبات ـ تعدية ـ مساواة.

والألفاظ الثلاثة الأولىٰ متقاربة، ومآلها تفسير القياس بأثره وهو ظن المجتهد أن حكم ما لا نص فيه هو حكم المنصوص عليه لاتحادهما في العلة.

ولما كان القياس حجة أقامها الشارع لتعرف الأحكام رأىٰ المتأخرون أن يعدلوا إلىٰ ما يصلح لذلك فوضعوا كلمة «مساواة» بدل «حمل» وما شابهه، فإن مساواة المحلين في العلة هي التي تصلح أن تكون معرفة للحكم.

فإذا قيل: دليل هذا الحكم القياس عرف أنه تلك المساواة، لا أن الدليل هو حمل المجتهد أو إثباته أو تعديته.

ومن هنا يتبين أن ابن الحاجب ناقض نفسه بقوله: إن من يريد بالتعريف ما يعم الصحيح والفاسد من القياس يضع كلمة «تشبيه» بدل «مساواة» لأن التشبيه من فعل المجتهد، فكأنه رجع إلىٰ ما يقارب كلمة «حمل» وأخواتها ولا يمكن أن يراد تشبيه الشارع، لأن التشريع الإلهي إنما هو ابتداء حكم في جميع المحال لا

بناء على التشبيه وإن وقع بذلك الشبه .

المساواة إذا أطلقت فهم منها المساواة في نفس الأمر ، سواء وافق ذلك نظر المجتهد أم لا .

ومن هنا لزم المصوّبة ـ وهم الذين يقولون إن كل مجتهد مصيب ـ أن يزيدوا في التعريف كلمة «في نظر المجتهد» لأن المساواة ليس لها واقع تطابقه ، بل إنما وجودها بحسب نظر المجتهد .

وليس هناك في نفس الأمر حكم معين يقال إن المجتهد أصابه أو أخطأه .

أما الذين يرون الإصابة في جانب مجتهد واحد من المختلفين ، وهو الذي وافق حكم الله ، فيطلقون المساواة ويريدون بها ما يتبادر منها وهو المساواة في نفس الأمر .

أضاف بعض المعرفين جنس التعريف إلى معلومين ، وبعضهم إلى أصل وفرع ، وبعضهم إلي محلين .

فأما اختيار معلومين فليعم الموجود والمعدوم لأنه ربما يستدل بالنفي على النفي ، ولذلك عدل إليهما من اختارهما عن «شيئين» لأن الشيء عندهم هو الموجود .

وأما «فرع» و «أصل» فيرد عليهما استلزام الدور ، لأن الفرع هو المقيس ، والأصل هو المقيس عليه .

فيدخل المعرف في التعريف . وقد أجيب عن ذلك بأن المراد بفرع وأصل ما صدقا عليه وهو «محل» غير منصوص عليه وآخر منصوص عليه ، وليس المراد مفهوم اللفظين وهو المحل الموصوف بالأصلية والآخر الموصوف بالفرعية .

ولما كان ما لا يحتاج إلى سؤال وجواب خيراً مما يحتاج إليهما عدل ابن الهمام إلى كلمة «مساواة» محل لآخر .

أطلق المعرفون للقياس الحكم ذا العلة فشمل التعريف الأحكام اللغوية والعقلية مع أن اللغة لا قياس فيها والأحكام العقلية المحضة لا مدخل للقياس

الشرعي فيها، ولذلك قيد ابن الهمام في تعريفه الحكم بـ «الشرعي».

الاقتصار في التعريف على مساواة المحلين في العلة يفسد طرد التعريف حيث يدخل فيه ما ليس منه وهو مفهوم الموافقة، لأن فيه تلك المساواة وليس بقياس بل هو من قبيل النص.

والذين أطلقوا عليه لفظ القياس تجوزوا للزوم تقييده بالجلي.

ولو كان ذلك من أفراد القياس لما كان هناك معنى لاشتراطهم ألا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع لأن دليل حكم المنصوص عليه شامل لحكم المسكوت عنه في مفهوم الموافقة فيكون هذا الشرط مخرجًا له ـ وقد فرض أنه منه ـ ولبطل اتفاقهم على تقسيم دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم.

ولذلك زاد ابن الهمام وصدر الشريعة في تعريفيهما وصف العلة بقولهما: (لا يفهم من النص بمجرد اللغة). وقد زاد الغزالي في تعريفه بيان الأمر الجامع فقال: من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما.

يعني أن الأمر الجامع بين المعلومين يكون حكمًا أو صفة ثابتين لكليهما أو منفيين عنهما وسيتضح ذلك في الفصول الآتية.

بقي أن يقال: هذه التعاريف غير منعكسة لأنه يخرج عنها ما يسمى عندهم بقياس العكس وقياس الدلالة.

وقياس العكس هو إثبات نقيض حكم المحل في محل آخر بنقيض علته فإنه قياس والتعريف لا يتناوله، لأنه لا مساواة بين الأصل والفرع في العلة ولا في الحكم.

وهاك مثالاً يوضحه:

اتفق الحنفية والشافعية على أنه لو نذر أن يعتكف صائمًا كان الصيام شرطًا للاعتكاف لا يصح بدونه، واتفقوا على أنه لو نذر أن يعتكف مصليًا لم تكن الصلاة شرطًا لصحة الاعتكاف، وبالضرورة يكون الحكم كذلك لو لم يتناول نذره الصلاة.

ثم اختلفوا في الاعتكاف من غير نذر الصوم: هل يكون الصوم شرطًا له أو لا يكون؟ قال الحنفية: هو شرط، وقال الشافعية: ليس بشرط، استدل الحنفية على رأيهم بقياس هذا نظمه: لما وجب الصوم شرطًا للاعتكاف بنذر الصوم مع الاعتكاف وجب بدون نذره كالصلاة لما لم تجب شرطًا بنذرها مع الاعتكاف لم تجب في الاعتكاف بدون نذر ـ فالأصل المقيس عليه في هذا المثال الصلاة ـ والحكم عدم وجوبها شرطًا في النذر المطلق ـ والعلة عدم وجوبها شرطًا في النذر بقيد الصلاة ـ والفرع الصوم ـ وحكمه الوجوب شرطًا في النذر المطلق ـ والعلة وجوبه شرطًا في النذر بقيد الصوم ـ فقد أثبتوا نقيض حكم الأصل في الفرع لتناقضهما في العلة.

والجواب عن ذلك من طريقين:

الأول: منع أن يكون هذا من القياس المعروف، وإطلاق لفظ القياس عليه مجاز ولهذا لزم تقييده بقياس العكس.

الثاني: تسليم أنه قياس ومنع انتفاء المساواة وبيان ذلك بأحد أوجه ثلاثة:

١ - إن المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في أن الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم إما بإلغاء الفارق وهو النذر لأنه لا تأثير له في الحكم كما في الصلاة فتبقى العلة هي الاعتكاف، وإما بالسبر وهو أن العلة في وجوب الصوم مع الاعتكاف المنذور فيه الصوم إما الاعتكاف، وإما الاعتكاف مع نذر الصوم وإما غيرهما، والأصل عدم غيرهما.

وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لأنه غير مؤثر بدليل وجوده في الصلاة بدون الحكم وهو الشرطية، فالصلاة لم تذكر للقياس عليها وإنما ذكرت لبيان إلغاء الفارق أو لإلغاء أحد أوصاف السبر وهو النذر وبذلك لا يضره عدم المساواة بين الصوم والصلاة في الحكم لأنه ليس القصد قياس أحدهما على الآخر.

٢ ـ أن يكون المقيس هو الصيام بالنذر والمقيس عليه هو الصلاة بالنذر وحكم الأصل عدم الوجوب شرطًا بالنذر، ولا تأثير له في وجوبها فكذا في الصيام.

ويلزم من ذلك أنه يجب النذر كما يجب مع النذر وإلا كان للنذر تأثير فيه، فالذي فيه القياس وجدت فيه المساواة، والذي فيه عدم المساواة لازم له ولا يضر ذلك.

٣ ـ إن هذا النظم من الاستدلال فيه أمران: ملازمة، وقياس لبيان تلك الملازمة.

فالملازمة هي لو لم يشترط الصوم للاعتكاف بدون نذر لم يشترط بنذره واللازم باطل وتبيين الملازمة بالقياس على الصلاة فإنها لما لم تكن شرطًا بدون النذر لم تجب شرطًا بالنذر، والمساواة حاصلة على تقدير عدم اشتراط الصوم بالنذر فإنه إذًا يساوي الصلاة.

وسيان في النظر أن تكون المساواة تحقيقية أو تقديرية.

وهذا الجواب الأخير هو الذي رجحه المحققون لأنه يصلح لكل مثال في قياس العكس.

وهاك مثالاً آخر للشافعية في إبطال تزويج المرأة نفسها قالوا:

يثبت الاعتراض للأولياء على عقدها، فلا يصح منها كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه صح منه تزويج نفسه.

فالملازمة هنا لو صح عقدها لما ثبت الاعتراض، واللازم منتف.

وتبين هذه الملازمة بالقياس على الرجل صح نكاحه فلم يثبت الاعتراض، والمساواة حاصلة على تقدير صحة نكاحها وعدم ثبوت الاعتراض عليها.

وأما قياس الدلالة فهو القياس الذي لم تذكر فيه علة وإنما فيه ما يدل عليها من وصف ملازم لها، ومثال ذلك قول شافعي في الاستدلال على ضمان السارق للمسروق، إذا هلك، وإن قطعت يده ـ على خلاف ما يرى الحنفية ـ يجب رد المسروق قائمًا فيجب ضمانه هالكًا كالمغصوب.

فالأصل المقيس عليه هو المغصوب والحكم هو الضمان في حال الهلاك.

ولم تذكر العلة وإنما ذكر وجوب رده قائمًا وليس هذا هو العلة وإنما العلة هي اليد العادية. فلما لم تذكر العلة في هذا القياس خرج عن الحد مع أنه قياس.

والجواب عن ذلك من طريقين:

الأول: منع أنه قياس وإنما أطلقوه عليه تجوزًا من إطلاق اللازم على الملزوم، لأن الوصف المذكور فيه يستلزم العلة وللتجوز لا يستعمل إلا مضافًا فيقال قياس الدلالة، والقياس متى أطلق انصرف إلى قياس العلة.

الثاني: أنه قياس وأن المساواة موجودة فيه ضمنًا؛ لأن الوصف الموجود يستلزمها.

وسيان عندنا المساواة المقصودة والضمنية.

أركان القياس:

أركان القياس أربعة:

(١) أصل.

(٢) حكمه.

(٣) فرع.

(٤) وصف جامع.

فالأصل: هو محل الحكم المشبه به كشرب الخمر.

وقيل هو دليل حكم المحل المشبه به كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾.

والفرع: هو محل الحكم المشبه كشرب النبيذ، والوصف الجامع هو علة الحكم.

ولكل من هذه الأركان شروط لا يتم القياس بدونها.

شروط حكم الأصل:

١ - ألا يكون معدولاً به عن سنن القياس[1]، ومعنى ذلك أن يكون له علة يدركها العقل ثم توجد تلك العلة في محل آخر. فإن فقد أحد هذين الشرطين

---

(١) وأقول: ليس في الشريعة حكم قد عدل به عن سنن القياس وانظر: «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٥٠٤ - ٥٨٣) مهم ونفيس و«إعلام الموقعين» (٢/ ٣ - ٧٠) مهم ونفيس.

كان الحكم خاصًّا بمحله لا يعدوه، ويسمى حينئذ أنه معدول به عن سنن القياس. وهو قسمان:

(الأول) ما استثني من قاعدة عامة.

(والثاني) ما وضع ابتداء من حكم ليس مقطوعًا من أصل سابق. وكل منهما إما معقول المعنى وإما غير معقول، فالجملة أربعة أقسام:

(الأول) ما استثني من قاعدة عامة وخصص بالحكم ولا يعقل له معنى فلا يقاس عليه غيره لأنه قد فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص والقياس مبطل لذلك التخصيص، ومثال ذلك ما ثبت من خصائص رسول الله ﷺ وما ثبت من تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده، فهذا وأمثاله لا يقاس عليه لأنه لم يرد ورود ناسخ للقواعد الأصلية، وإنما ورد استثناء منها.

(الثاني) ما استثني من قاعدة عامة سابقة ويعقل معنى هذا الاستثناء، وهذا يصلح أن يكون أصل قياس.

ومثاله استثناء العرايا[1] فإنه لم يرد ناسخًا لقاعدة الربا لكنه استثني للحاجة فيقاس العنب على الرطب لما ظهر من اتحادهما في العلة.

وكذلك ما ورد من إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة فإنه لم يرد هادمًا لضمان المثليات لكن لما اختلط اللبن الحادث بالذي كان في الضرع عندالبيع ولا سبيل إلى التمييز ولا إلى معرفة القدر وكان متعلقًا بمطعوم يقرب الأمر فيه خلص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر.

ومن هنا قالوا: لو ردت المصراة بعيب آخر غير عيب التصرية فإنه يضمن اللبن أيضًا بصاع، وهو نوع إلحاق وإن كان في معنى الأصل.

وكذلك حكم الشرع ببقاء صوم الناسي على خلاف قياس المأمورات فإنه معقول المعنى، ولذلك جعله الشافعي أصل قياس فقاس عليه كلام الناسي في صلاته وإفطار المكره والمخطئ.

---

(١) أخرجه البخاري [٢١٨٨]، ومسلم [١٥٣٩].

أما الحنفية فقالوا: إن المعنى فيه أن فعل الناسي مقطوعة نسبته عنه لأنه جبلّي لا يستطيع الاحتراس عنه بلا مذكر، ولذلك جاء في الحديث نسبة الفعل إلى الله حيث قال: «**أتم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك**» (١) وهذه العلة لا تتجاوز المحل، وهو الناسي، ولا مذكر له فلا يلحق به الناسي مع المذكر كما في الصلاة.

فإذا أكل المصلي أو شرب ناسيًا فسدت صلاته ولا يقاس عليه ما يمكن الاحتراس عنه كالخطأ فإنه ثبت أن الشارع لم يعتبره مسقطًا للمسئولية بالكلية فأوجب على القاتل خطأ دية وكفارة، وكالمكره إذ يمكنه الالتجاء أو الهرب.

فإذا عجز عنهما انقطعت نسبة الفعل عنه إلى الحامل لا إلى الله، فلم توجد العلة. والنتيجة أن العلة لا تتجاوز محلها.

(الثالث) الحكم المبتدأ الذي لا يعقل معناه، وهذا لا يكون أصل قياس لعدم العلة، وتسمية هذا بالخارج عن القياس تجوز.

ومثاله المقدرات في أعداد الركعات ونصب الزكوات، ومقادير الحدود والكفارات.

(الرابع) الأحكام المبتدأة العديمة النظير مع أنه يعقل معناها فلا تكون أصل قياس، لأنه لا نظير لها في الخارج يشركها في العلة.

ومثال ذلك ما رخص للمسافر من قصر الصلاة عقلت علته وهي المشقة، ولكنها لما كانت متفاوتة المراتب ولم تكن هناك مرتبة يناط بها الحكم ولابد في العلة من الانضباط جعلت العلة مشقة السفر، وهذه أيضًا متفاوتة فجعلت العلة هي السفر نفسه لأنه مظنة المشقة فصارت قاصرة على محل الحكم.

٢ ـ ألا يكون ثابتًا بقياس، بل بنص أو إجماع لأن ذلك يستلزم قياسين بدون فائدة إن اتحدت العلة في الفرعين، وعدم صحة القياس إن اختلف الجامع.

---

(١) أخرجه البخاري [٢١٥١]، ومسلم [١٥٢٤]، وأبو داود [٢٣٩٨] واللفظ له.

وإذا كان الأصل فرعًا يخالف المستدل حكمه فهو أولىٰ بعدم الجواز عند المناظرة كما يقول الشافعي في الاستدلال علىٰ عدم قتل المسلم بالذمي.

قتل تمكنت فيه الشبهة فلا قصاص فيه كالقتل بالمثقل فهذا غير مقبول لأن الأصل المقيس عليه، وهو عدم ا لقتل بالمثقل، ليس من رأيه.

ولا يصح مثل هذا أيضًا علىٰ طريق الإلزام لجواز أن يقول فيه المعترض إن العلة فيه غير ما ذكرت أو يعترف بالخطأ في حكم الأصل.

٣ ـ أن يكون حكمًا شرعيًا فلو كان أصليًا لم يصح القياس. والنفي الأصلي هو ما لا مقتضىٰ له إلا البراءة الأصلية وهذا لا يقاس عليه لإثبات حكم شرعي لأن الحكم الشرعي نفي طارئ، ولا لإثبات نفي أصلي لأنه لا يحتاج إلىٰ دليل في إثباته.

٤ ـ ألا يكون منسوخًا، لأنه حين نسخ يعلم أن العلة فيه قد عدمت الاعتبار من الشارع فلا جامع بين الأصل والفرع.

٥ ـ وهو من الشروط الجدلية ـ أن لا يكون حكم الأصل ثابتًا بقياس مركب وهو نوعان: مركب الأصل، ومركب الوصف.

فالأول: أن يكون حكم الأصل ثابتًا عند المعارض، ولكنه يمنع عليه الوصف الذي ذكره المستدل له ويعين علة أخرىٰ، علىٰ أنها إن لم تصح منع حكم الأصل.

ومثاله استدلال شافعي علىٰ عدم قتل الحر بالعبد. المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب ـ يراد المكاتب الذي قتل عما بقي من كتابته وله وارث غير سيده ـ فيوافقه معارضة الحنفي في الحكم ولكن يقول إن العلة في عدم قتل الحر بهذا المكاتب ليست كونه عبدًا وإنما هي شيء آخر، وهي جهالة المستحق للقصاص: أهو السيد باعتباره عبدًا صرفًا كما رأىٰ بعض المجتهدين؟ أم هو الورثة باعتباره حرًا بعد أن يؤدي من تركته بقية النجوم؟ وإذا صحت هذه العلة امتنع الإلحاق لخلو الفرع عنها، وإذا لم تصح منعت حكم الأصل.

وللمستدل بعد ذلك أن يمنع عليه الوصف الذي ذكره المعارض ويثبت صحة التعليل بالوصف الذي ذكره بأحد مسالك العلة وينتهض دليله على المعارض وإلا كان هذا النوع من الاعتراض انقطاعًا للمستدل.

وإنما سمي هذا الحكم مركب الأصل لأنه ثابت بقياسين بعلتين مختلفتين أحدهما للمستدل والآخر للمعارض.

ومركب الوصف أن يكون حكم الأصل ثابتًا عند المستدل بعلة يمنع المعارض وجودها فيه، ومثاله استدلال شافعي على إبطال تعليق الطلاق قبل النكاح حيث يقول: قول القائل إن تزوجت فلانة فهي طالق، تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كقوله: فلانة التي أتزوجها طالق، فيمنع المعارض وجود الوصف وهو التعليق في الأصل لأنه تنجيز، ومتى صح ذلك بطل الإلحاق لعدم الجامع وإن لم يصح منع حكم الأصل.

ولا يفيد المستدل في هذه الحال إثبات وجود العلة في الأصل لأن المعارض حينئذ يمنع الحكم فيه كما قلنا.

وإنما سمي هذا مركب الوصف لأن المعارض فيه يمنع وجود العلة في الأصل، ووجودها وصفها. فقد اختلفا في وصفها.

فإن كان المتناظران مختلفين من أول الأمر في حكم الأصل فأراد المستدل إثباته بنص، ثم إثبات العلة بأحد مسالكها قبل ذلك منه، لأنه بمثابة إثبات لمقدمة دليله، فلو لم يقبل لترتب على ذلك رفض كل مقدمة تقبل المنع ولا معنى للمناظرة مع هذا.

قال الحنفية: ليس هذا شرطًا لحكم الأصل وإنما هو للانتهاض على المعارض بالطريق الجدلي ولذلك أهملوه، وحسنًا فعلوا، لكنهم أفادوه بقولهم: يشترط ألا يعلل حكم الأصل بوصف مختلف فيه، وللمستدل مع هذا أن يثبته.

وقال صدر الشريعة: ولا يعلل بعلة اختلف في وجودها في الفرع والأصل. ولو أنهم استمروا على إهمال هذا الشرط أو ما يفيده لأحسن المتأخرون كما أحسن السابقون.

شروط الفرع:

١ ـ أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع، فإن تعدىٰ الحكم فرع المساواة في العلة.

ولا يشترط أن يكون ثبوتها في الفرع قطعيًا بل يجوز أن تكون ثابتة بدليل مظنون.

٢ ـ ألا يتقدم الفرع في الثبوت علىٰ الأصل ـ ومثاله قياس الوضوء علىٰ التيمم في اشتراط النية والتيمم متأخر فيترتب علىٰ ذلك ثبوت الحكم في الأصل قبل علته.

قال الغزالي: وفي هذا نظر لأنه إذا كان بطريق الدلالة فالدليل يجوز أن يتأخر عن المدلول فإن حدوث العالم دل علىٰ الصانع القديم، وإن كان بطريق التعليل فلا يستقيم لأن الحكم يحدث بحدوث العلة فكيف يتأخر عن المعلول لكن يمكن العدول إلىٰ طريق الاستدلال فإن إثبات الشرع الحكم في التيمم علىٰ وفق العلة يشهد لكونه ملحوظًا بعين الاعتبار وإن كان للعلة دليل آخر سوىٰ التيمم فلا يكون التيمم وحده دليلاً لعلة الوضوء السابق.

٣ ـ ألا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسية ولا في نقصان، فإن أثر القياس هو تعدية الحكم من محل إلىٰ محل فكيف يختلف بالتعدية.

٤ ـ ألا يكون فيه معارض راجح أو مساو علة الأصل ويكون ذلك بثبوت وصف فيه يوجب له غير ذلك الحكم إلحاقًا بأصل آخر لأنه لو لم يكن ذلك شرطًا لثبت حكم المرجوح في مقابلة الراجح أو ثبت التحكم وكلاهما باطل.

٥ ـ وهو شرط زاده أبو هاشم: أن يكون الحكم في الفرع مما ثبتت جملته بالنص وإن لم يثبت تفصيله.

قال أبوهاشم: لولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة لما نظرت الصحابة في توريث الجد مع الإخوة.

وكذلك لولا أنه ورد الشرع بحد شارب الخمر جملة لما نظروا في تعيين مقدار لذلك الحد.

وهذا الشرط فاسد لأن الصحابة قاسوا قول الرجل لامرأته: أنت علي حرام على الظهار والطلاق واليمين ولم يكن قد ورد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص، بل الحكم إذا ثبت في الأصل بعلة تعدى بتعدي العلة كيفما كان.

وليس من شروط الفرع ألا يكون منصوصًا على حكمه موافقًا لحكم الأصل، وذلك لأن النص على حكم الفرع لا ينافي صحة القياس والاستدلال به، بل القياس يكون مؤكدًا لحكم النص، وكثيرًا ما يثبت المتقدمون الأحكام بالمنقول والمعقول.

العلة:

يطلق لفظ العلة بإزاء مفهومين:

الأول: الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، وهي مصلحة يطلب به جلبها أو تكميلها، ومفسدة يطلب درؤها أو تقليلها.

ولما كان المراد بالعلة تعريف الحكم والمعرف لابد أن يكون ظاهرًا منضبطًا، وكثير من هذه الحكم قد يكون خفيًا وقد لا يكون منضبطًا فلا يصلح أن يكون معرفًا، مست الضرورة إلى اعتبار شيء آخر للتعريف يكون وجوده مظنة لوجود تلك الحكمة، وهي المفهوم الثاني لكلمة علة فتكون الوصف الظاهر المنضبط الذي يكون مظنة وجود الحكمة.

وهاك مثلاً توضح ذلك:

(١) شرع قصر الصلاة للمسافر لحكمة هي درء مفسدة المشقة، ولكن المشقة أمر اعتباري يختلف بالإضافات فلم يمكن جعله مناطًا للحكم وهو الترخيص، ولما كان السفر مظنة وجودها اعتبر أنه العلة المثبتة للرخصة.

(٢) شرعت المعاوضات لحكمة هي درء مفسدة الحاجة فجعل الرضا بالمبادلة علة لها، ولكن الرضا أمر خفي لا يمكن أن يجعل علامة للحكم وقول العاقدين بعت واشتريت مظنة لحصول الرضا فجعل مناطًا للحكم وهو انتقال الملك في البدلين.

(٣) شرع القصاص لمصلحة يراد جلبها وهي حفظ الحياة بزجر ذوي النفوس الميالة إلى الشر عن العدوان، والقصاص مظنة لحصول تلك المصلحة فجعل القتل العمد والعدوان مناطًا له.

وهذا الإطلاق هو مراد الأصوليين، فالوصف الذي جعل مناطًا لأنه مظنة تحصيل الحكمة هو المعتبر دون سواه حتى أن تخلف الحكمة في بعض الأحيان عن مظنتها لا يمنع تأثير المظنة فيتبعها حكمها كما سيأتي بيانه.

وكون الوصف مظنة لحصول الحكمة وقد شرع الحكم عنده لتحصيل تلك الحكمة معنى كونه مناسبًا.

وقد عرفه القاضي أبو زيد الدبوسي بأنه ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول.

وكون الشارع قضى بالحكم عنده لأجل الحكمة معنى اعتباره له.

والطرق التي بها تعرف علل الأحكام هي المسماة بمسالك العلة.

وينحصر الكلام في العلل في ثلاث نقط:

الأولى: تقسيمها.

الثانية: شروطها.

الثالثة: طرق معرفتها.

تقسيم العلة:

للعلة تقاسيم ثلاثة باعتبارات مختلفة:

الأول: تقسيمها باعتبار المقاصد.

الثاني: تقسيمها باعتبار الإفضاء إلى المقصود منها.

الثالث: تقسيمها باعتبار ما اعتبره الشارع منها وما لم يعتبره.

تقسيم العلة بحسب المقاصد:

قبل الإفاضة في أقسام العلة بحسب مقاصدها نقدم مقدمة لابد منها.

إن وضع الشرائع الإلهية إنما هو لمصلحة العباد في العاجل والآجل معًا.

وهذه مقدمة قام عليها البرهان في علم الكلام.

ونكتفي هنا بأن نقول إنه ثبت باستقراء أحكام الشريعة استقراء لا نزاع فيه أنها وضعت لمصالح العباد وقد قال الله تعالىٰ في بعثة الرسل وهو الأصل ﴿ رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ وقال ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ وقال في تعليل أصل الخلقة ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾. وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام فأكثر من أن نستقصيه كقوله في آية الوضوء ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾. وقال في الصلاة ﴿ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ﴾. وقال في الصوم: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾. وقال في الحج: ﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنْ بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ ﴾. وقال في الجهاد: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ﴾ وقال: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ﴾. وقال في القصاص ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ ﴾. وهذا القدر كاف في التنبيه علىٰ أن الله ما شرع شرعه إلا لما يترتب عليه من مصالح الإنسان في دنياه وآخرته. وإذ دل الاستقراء علىٰ هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة. ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد.

ثم نعود إلىٰ بيان مقاصد الشارع في وضع الشريعة.

هذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدها: الضرورية.

ثانيها: الحاجية.

ثالثها: الكمالية.

فالضرورية هي ما لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل تفوت الحياة بفوتها ويفوت في الآخرة الفوز برضا الله سبحانه وهو النعيم السرمدي الذي لا يزول. وحفظ الضروريات بما يقيم أركانها وذلك مراعاتها من جانب الوجود وبما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع وذلك مراعاتها من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج، والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات وما أشبه ذلك والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود- وإلى حفظ النفس والعقل أيضًا، لكن بواسطة العادات. والمراد بالمعاملات ما كان راجعًا إلى مصلحة الإنسان مع غيره كانتقال الأملاك بعوض وبغير عوض، والجنايات ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والمراد بالجنايات ما كان عائدًا على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح كالقصاص والديات والحدود وتضمين قيم الأموال وما أشبه ذلك.

ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

وأما الحاجيات فهي التي يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع التضييق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العام. وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات، وفي المعاملات كالقراض والمساقاة والسلم،

وفي الجنايات كضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع وما أشبه ذلك.

وأما الكماليات فمعناها محاسن العادات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق وهي تجري فيما جرى فيه الأوليان.

ففي العبادات كالطهارات وأخذ الزينة والتقرب بالنوافل، وفي العادات كآداب الأكل والشرب وكتجنب الإسراف والإقتار، وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ، وفي الجنايات كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين.

وينضم لكل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ما هو كالتتمة والتكملة مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية.

فمكمل الضروري كاشتراط التماثل في القصاص، وكالمنع من النظر إلى الأجنبية، وشرب قليل المسكر، ومنع الربا، وإظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة والجمعة.

ومكمل الحاجي كاعتبار الكفء ومهر المثل في الصغيرة وكالجمع بين الصلاتين في السفر عند من يقول به.

ومكمل التحسيني كمندوبات الطهارة وترك إبطال الأعمال المتقرب بها وغير ذلك. وفقدان هذه المكملات لا يخل بالحكمة الأصلية لما هي مكمل له وإنما يزيده وجودها حسنًا.

وكل مرتبة من هذه المراتب تعتبر مكملة لما هو أقوى منها، فالحاجيات مكملة للضروريات، والكماليات مكملة للحاجيات.

ولاعتبار التكملة في الشريعة شرط، وهو ألا تعود مراعاتها بإبطال ما تكمل لأنه إذا بطل الأصل بطلت التكملة معه، لأن التكملة مع المكمل كالصفة مع الموصوف، ولا يمكن أن يبقى اعتبار الصفة مع إلغاء الموصوف، إذ أن اعتبارها يؤدي إلى عدم اعتبارها.

ولو فرض أن المصلحة المكملة تبقى مع فوات ما تكمله لكانت مراعاة الأصل أولى.

ومثال ذلك أن حفظ النفس مهم كلي ضروري، وحفظ المروءات تحسيني.

فحرمت النجاسات حفظًا للمروءات، فإن دعت ضرورة حفظ النفس إلى تناول النجس كان تناوله أولى.

وكذلك أصل البيع ضروري ومنع الغرر والجهالة مكمل، فلو اشترط نفي الغرر جملة لانحسم باب البيع.

وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية واشتراط حضور العوضين في المعاوضات مكمل. ولما كان كذلك ممكنًا بغير عسر في بيع الأعيان من غير عسر منع من بيع المعدوم إلا في السلم، وذلك في الإجارات ممتنع، فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها، والإجارات محتاج إليها فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد.

ومثله جار في الاطلاع على العورات للمداواة.

وما جاء من الصلاة خلف أئمة الجور فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة، والعدالة مكملة لذلك المطلوب، ولا يبطل الأصل بالتكملة.

ومنه إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضرورياتها، فإذا أدى طلبه إلى أن المكلف لا يصلي كالمريض غير القادر سقط المكمل أو كان في إتمامها حرج ارتفع الحرج عمن لم يكمل وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة إلى غير ذلك مما لا يدركه الحصر من أمثلة الشريعة.

والمقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والكمالية، فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق لاختلا باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق.

نعم قد يلزم من اختلال الكمالي بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، ولذلك يلزم للمحافظة على الضروري المحافظة على الحاجي وللمحافظة على الحاجي المحافظة على الكمالي، لأن كلاً من هذه المراتب يخدم ما فوقه.

أما كون الضروري هو الأصل فلأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود.

والمراد بالدنيا ما هو خاص بالمكلفين والتكليف، وكذلك الأخروية لا قيام لها إلا بذلك.

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف عدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عين. وهذا كله لا يحتاج إلى إقامة برهان عليه، وإذا كان كذلك فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى، إذ هي تتردد على الضروريات فتكملها بحيث ترتفع عن القيام بها لمشقات وتميل بالمكلفين فيها إلى التوسط والاعتدال.

فالأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية، وكذلك الأمر في الكمالية لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري.

ومما تقدم يفهم ما قلنا من أن اختلال الضروري ينشأ عنه اختلال ما بعده، لأن الأصل إذا اختل الفرع تبعًا له، فلو فرضنا ارتفاع البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الغرر والجهالة، ولو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه، فإن ذلك من أوصاف القصاص، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف.

ومن ذلك يفهم أنه لا يختل الضروري باختلال ما بعده لأنه كالموصوف وما بعده كالصفة، ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه.

فلو فرض ارتفاع اعتبار الجهالة والغرر لم يبطل أصل البيع، ولو فرض اعتبار المماثلة في القصاص لم يرتفع القصاص اللهم إلا إن كانت الصفة ذاتية بحيث صارت كالجزء من الموصوف فإنها إذ ذاك تكون ركنًا من أركان الماهية ترتفع بارتفاع أحد أجزائها، والصفة التي هذا شأنها ليست من الحاجيات ولا الكماليات للشيء بل هي من مقوماته لا يوجد بدونها.

ومن هنا ما يقوله الحنفية من أن التصرفات التي نهي عنها لذاتها أو لجزئها لا أثر لها ويسمونها باطلة، لأن ماهيتها لم تتم بفقدان الذات أو أحد الأجزاء.

أما التصرفات المنهي عنها لاقترانها بصفة فيها غير مشروعة فإنها لا تعتبر مرتفعة، بل لها وجود تترتب عليه الأحكام ويسمون ذلك التصرف بالفاسد، وما ذلك إلا بناء على هذه القاعدة، وهي أنه لا يترتب على ارتفاع الصفة ارتفاع الموصوف.

أما كونه ينال كل رتبة اختلال ما باختلال ما دونها فلأن هذه المراتب مرتبطة بعضها فوق بعض في التأكد، فالاجتراء على الإخلال بالأخف تمهيد لترك ما هو آكد ومدخل للإخلال به.

فصار الأخف كأنه حمى للآكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فالمخل بما هو مكمل كالمخل بالمكمل من هذا الوجه. ومثال ذلك الصلاة فإن لها مكملات وهي ما سوى أركانها وشروطها، ومعلوم أن المخل بهذه المكملات متطرق للإخلال بالأركان والشروط.

ومما يدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «**كالراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه**»[1] والإخلال الذي نريده أن يخل بالمكملات بإطلاق بحيث لا يأتي بشيء منها وإن أتى بشيء كان نزراً، ولذلك لو اقتصر المصلي على فرائض الصلاة لم يكن في صلاته ما يستحسن وكانت إلى اللعب أقرب.

(١) أخرجه البخاري (٥٢) ومسلم (١٥٩٩) بلفظ: «كراع يرعى حول الحمى....».

وخلاصة ما تقدم: أن الشارع راعىٰ في أحكامه حفظ الضروريات الخمس وأضاف إلىٰ ذلك ما يصلحها ثم ما يكملها لتكون أعمال المكلفين جارية علىٰ أحسن المناهج وأعدلها وليكونوا متمتعين بالسعادة التي هي اطمئنان أنفسهم وراحة ضمائرهم، ولم يراع الحاجيات والكماليات إلا حيث لا تعود علىٰ أصل الضروريات بالإبطال.

وهذا من أهم ما يجب علىٰ المجتهد أن يعرفه ليكون تعليله الأحكام موجهًا نحو هذا الغرض بعد أن يسبر ما اعتبره الشارع من العلل الموصلة إلىٰ هذه الغايات وما لم يعتبره وهو الذي وضعنا له الجزء الثاني من كتابنا هذا.

التقسيم بحسب الإفضاء إلى المقصود:

المقصود من شرعية الأسباب التي بنيت عليها أحكامها أن يفضي ذلك إلىٰ المصلحة المراد اجتلابها، أو إلىٰ دفع مفسدة متوقعة كعقد البيع بني عليه حل الانتفاع ليفضي ذلك إلىٰ التمكن من سد الحاجة. ولا يلزم في العلل أن تكون كل صورة من صور السبب مفضية إلىٰ المقصود قطعًا، بل قد توجد علل لا تفضي إلىٰ المقصود إلا ظنًّا أو أقل من ذلك.

مثاله: عقد الزواج جعل سببًا لحفظ النوع وليس ذلك محققًا في كل زواج فإن زواج الآيسة لا يفضي إليه إلا علىٰ نوع من الوهم. وبناء علىٰ هذا قسموا العلة بحسب الإفضاء إلىٰ المقصود إلىٰ خمسة أقسام:

(١) علة تفضي إلىٰ المقصود قطعًا كالبيع الصحيح النافذ، فإن الحكمة التي ناسبت شرعيته هي الحاجة المراد سدها ويكون ذلك بحل الانتفاع الذي هو أثر لازم للبيع النافذ.

(٢) علة تفضي إلىٰ المقصود ظنًّا كالقصاص، فإن الحكمة التي ناسبت شرعيته القتل العمد العدوان المراد درؤه والازدجار عنه، يعني أن القصد بالعقوبة إرهاب الميالين إلىٰ الشر من الناس أن يقدموا علىٰ سفك الدماء. وأكثر

الناس مزدجرون به لأنه لا يقدم على القتل إلا القليل منهم. وهذان النوعان معتبران في التعليل بالاتفاق.

(٣) علة تفضي إلى المقصود شكًا، أي أن الأمر في الإفضاء وعدمه مستوٍ كحد الشرب، فإن الحكمة التي ناسبت شرعية الشرب ما فيه من إذهاب العقل. والمراد درء هذه المفسدة، ولكن كثيراً من الناس كانوا يشربون الخمر إذ كانت الحدود تقام.

(٤) علة تفضي إلى المقصود وهمًا. ومثال ذلك من أنواع النكاح نكاح الآيسة فإن الحكمة المرادة هي حفظ النسل، ونكاح الآيسة لا يفضي إلى ذلك إلا وهمًا أي في صور نادرة.

وهذان النوعان اختلف في صحة التعليل بهما، ومختار الجمهور جوازه.

(٥) علة لا تفضي إلى المقصود قطعًا كإلحاق ولد مشرقية بمغربي علم عدم تلاقيهما، فإن العلة في إثبات الأنساب هو الفراش الذي هو العقد الصحيح إذ هو مظنة حصول النطفة في الرحم، ولكن في هذا النوع من الأنكحة ينتفي قطعًا ما جعلت العلة مظنة له. وهذا النوع قال فيه جمهور الأصوليين بعدم اعتبار المظنة فلا تصح أن تكون مناطًا للإلحاق إذ لا عبرة بالمظنة مع العلم بانتفاء المئنة.

وخالف في ذلك أبو حنيفة فقال بإلحاق النسب لأن العقد لما جعله الشارع مظنة فقد جعله مناطًا للحكم من غير اعتبار للتخلف في بعض الأحيان.

وقد رأى الجمهور أن هذا إفراط في اعتبار المظنات، وقد جعله نفاة القياس من الأشياء التي تمسكوا بها لإثبات أقوالهم في أن التعبد لا يصح بقاعدة توصل إلى مثل هذا مما تنفر منه العقول وتأباه.

والمالكية لم يجعلوا مناط الإلحاق مجرد العقد الصحيح بل هو جزء العلة، وتمامها عقلية التمكن من الاجتماع، ومجموع الجزءين هو الفراش الذي قال فيه رسول الله ﷺ: «**الولد للفراش...**» وهذا واضح.

ومما يشبه هذا الحكم ما قاله الحنفية من انعقاد بيع المكره فإن العلة الحقيقية في مبادلة الملكين هي رضاء المتعاقدين وقد جعل العقد الصحيح مظنة له، ووجود الإكراه دليل على انتفاء المئنة.

ولكن الحنفية اعتبروا المظنة وجعلوا عقد المكره مفيداً للملك بالقبض كبقية البيوع الفاسدة، والجمهور يقولون هذا البيع لا يصلح علة لتبادل الملك لفقدان العلة الحقيقية فلا تأثير له. والنتيجة أن التحقق من انتفاء ما جعلت العلة مظنة له يخرم مناسبتها فلا يجعلها صالحة للتعليل ولا لربط الحكم الشرعي بها، لأنها لم تكن مناسبة إلا باعتبار كونها مظنة للمناسب الحقيقي، فإذا انتفى كونها مظنة قطعًا في نوع من الأنواع انتفى كونها مناسبًا.

اقتران المفسدة بالمصلحة:

وإذا كانت العلة موصلة إلى المصلحة ولكن استلزم شرع الحكم لها مفسدة مساوية لها أو راجحة عنها فهل تنخرم بذلك مناسبتها أو لا تنخرم؟ قال الآمدي وأتباعه: تنخرم المناسبة لأنه لا مناسبة مع معارضة مفسدة مثلها. وهذا ظاهر. وقال غيره: أنها لا تنخرم، واستدلوا على ذلك بما رآه الجمهور من صحة الصلاة في الأرض المغصوبة فإن فيها مفسدة تساوي المصلحة المترتبة عليها أو تزيد عنها، ولذلك اختلف في صحتها إذ لو كانت المفسدة مرجوحة لاتفقوا على صحتها لأن المفسدة المرجوحة غير معتبرة بالاتفاق. وأجاب عن ذلك أصحاب الرأي الأول بأن هذه الصورة ليست في محل النزاع لأن المفسدة نشأت من فعل آخر غير الذي نشأت منه المصلحة، فالمصلحة نشأت من الصلاة والمفسدة نشأت من الغصب. والظاهر هو رأي الآمدي، بدليل ما عرف من القضايا الأصولية أن درء المفاسد مقدم - في نظر الشريعة - على جلب المصالح حتى بنوا على ذلك أنه لو تعارض مبيح ومحرم لقدم المحرم.

ومن الأمثلة على المفسدة التي تعارض مصلحة أن الله شرع البيع مفيداً تبادل الملك بين البائع والمشتري لجلب مصلحة هي سد الحاجة، ولكن عارض ذلك

مفسدة راجحة في بيع السفيه المحجور عليه، فلم يكن بيعه مفيداً لملك المشتري محافظة على ماله من التبديد، فضم الشارع إلى رأيه رأي القيم عليه حتى إذا أجازه جاز وإذا ألغاه بطل. وأنت إذا تأملت تجد ذلك مراعىً في جميع أبواب الشريعة بدون استثناء.

تقسيم العلة بحسب الاعتبار:

بعد أن أثبتنا أن الشارع إنما وضع الأحكام لمصالح العباد الضرورية والحاجية والكمالية نقول: إن جميع الأحكام التي وضعها الشارع بإزاء الأفعال معللة بتلك المصالح، ومن هذه العلل ما أمكن الوصول إليه ومنها مالم نصل إليه بعد وسمينا أحكامه تعبدية ومع هذه التسمية نقول إنه قد وضع لمصلحة استأثر الله بعلمها.

وبناء على ذلك نقول إذا ورد على المجتهد حكم شرعي في فعل من الأفعال فقد يبين الشارع مع الحكم علته إما صريحًا أو كناية بنوع من الأنواع الآتية في مسلك النص على العلة، ولا عمل له في هذا النوع إلا أن يعمم الحكم في جميع محال العلة، ويسمى هذا القياس قياسًا في معنى الأصل، وقد قال به كثير من نفاة القياس.

وقال قوم: إن العلة المنصوصة تفيد الحكم بذاتها أي من غير حاجة إلى قياس.

فقول الشارع حرمت الخمر لإسكارها بمثابة قوله حرمت كل مسكر.

وقد أوضحنا هذا فيما تقدم من عموم العلة وسيأتي له مزيد إيضاح.

وقد يجد الحكم بإزاء الفعل فيجتهد في بيان علته ليلحق به ما يماثله في ذلك الوصف الذي ظنه مناطًا للحكم، ولا يكفيه في ذلك مجرد مناسبة الوصف لشرعية الحكم، بل لابد أن تقوم البينة من النصوص الأخرى على أن الشارع اعتبر هذا الوصف اعتباراً ما.

وأنواع هذا الاعتبار ثلاثة :

(الأول) أن يكون الشارع قد اعتبر هذا الوصف مرة فأكثر في جنس الحكم، ومعنى ذلك أنه اعتبره علة في شرعية حكم يدخل هو والحكم الأول تحت جنس، فيفهم بذلك أنه لما اعتبر الوصف علة لشرعية الحكم الثاني أنه كذلك اعتبره لشرعية الحكم الأول لانضمامهما تحت جنس قريب.

ومثال ذلك أنه ورد عن الشارع إجازة تزويج الأب ابنته البكر الصغيرة ولم يرد عنه ما يفيد اعتبار وصف الصغر أو البكارة في إعطاء حق ولاية التزويج، ولكن ورد عنه نص آخر باعتبار الصغر علة في ولاية المال. وكلا الولايتين داخل تحت جنس واحد هو الولاية فيرى المجتهد أن العلة في الحكم الأول هي الصغر لقيام البينة على اعتباره فيما يماثل ولاية النكاح وهي ولاية المال.

وبناء على ذلك يمكن أن يلحق بالبكر الصغيرة الثيب الصغيرة فيزوجها الأب جبراً عنها بعلة الصغر، وكذلك يلحق بالصغيرة ما شابهها في عدم العقل الذي جعل الصغر مظنة له فيزوج كذلك المجنونة.

(الثاني) أن يكون الشارع قد اعتبر جنس هذا الوصف في الحكم بعينه بأن يجعل وصفًا يدخل هو والوصف الأول تحت جنس قريب علة لذلك الحكم الأول.

ومثاله: أنه ورد عن الشارع الترخيص في الجمع بين الصلاتين، في وقت إن كان الجو ممطراً، ولم يرد عنه ما يدل على أن المطر هو العلة في الجمع، ولكن ورد عنه ما يدل على اعتبار وصف يدخل هو والمطر تحت جنس قريب علة لذلك الحكم بعينه وهو الجمع بين الصلاتين، وذلك الوصف هو السفر ويجمعهما جنس الحرج. فيفهم من ذلك أن العلة هي المطر، ومع ثبوت عليته لم يمكن أن يكون أصل قياس لقصوره كقصور وصف السفر فلم يقيسوا عليه ذا الأشغال الكثيرة.

(الثالث) أن يكون الشارع قد اعتبر جنس هذا الوصف في جنس الحكم، ومعنى ذلك أن يرد عنه نص يؤذن بعلية وصف يدخل هو والوصف

الأول تحت جنس قريب في شرعية حكم يدخل هو والحكم الأول تحت جنس قريب.

ومثاله أنه ورد عن الشارع أن الحائض لا تقضي الصلاة فيعلله بوصف الحرج الذي يلزمها من التكرار، ولم يرد عن الشارع أن هذا هو العلة، ولكن ورد عنه ما يؤذن بأن الجنس الحرج تأثيراً في جنس التخفيف.

ومنه أنه جعل حرج السفر علة في قصر الصلاة وجمعها، أما هذه المشقة نفسها وهي مشقة التكرر فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر.

ومثله أيضًا قولنا إن قليل النبيذ، وإن لم يسكر، حرام.

وعللناه بأن قليل ذلك يدعو إلىٰ كثيره.

فهذا مناسب لم يظهر تأثير عينه بنص من الشارع لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، إذ الخلوة لما كانت داعية إلىٰ الزنا حرمها الشرع كتحريم الزنا.

وهذه الأوصاف الثلاثة التي قام البرهان علىٰ أن الشارع اعتبرها اعتباراً ما سماه المتكلمون من الأصوليين الوصف المناسب الملائم، لأنه وصف ملائم لتصرفات الشارع إذ قد قام علىٰ ذلك البرهان.

وقد لا يجد المجتهد إلا الحكم مقرونًا بالوصف، ولا يجد في تصرفات الشارع ما يدل علىٰ اعتباره.

مثال ذلك أن يرد عن الشارع (لا يرث القاتل) فيرىٰ بالاجتهاد أن الوصف هو فعل محرم لغرض فاسد والحكم المترتب عليه المعاملة بنقيض المقصود، ثم يقيس عليه من طلق زوجته في مرض موته فراراً من إرثها فيعامل بنقيض مقصوده فيحكم بإرثها، فهذا الوصف مناسب لشرعية الحكم ولكن لم يرد في تصرفات الشارع ما يدل علىٰ اعتباره بأي نوع من الاعتبارات السابقة، ويسمىٰ عندهم بالمناسب الغريب للمعنىٰ الذي أوضحناه.

أما إن جعل الوصف هو القتل والحكم هو الحرمان من الإرث فإنه يكون من نوع المؤثر، وبذلك لا يصح القياس المذكور لاختلاف حكم الأصل والفرع،

فإن حكم الأصل الحرمان من الإرث، وحكم الفرع الإرث. ومع هذا الاختلاف لا يصح قياس.

وهذا القسم من أقسام العلل اختلف في قبوله فقال جماعة: إن المعلل به متحكم بالتعليل من غير دليل يشهد لإضافة الحكم إلىٰ علته، ولعل الشارع قد جعل هذا الحكم من باب التعبد والتحكم.

ويحتمل أن يكون لمعنىٰ مناسب آخر لم يظهر لنا كما يحتمل أن يكون للوصف الذي أبداه المعلل.

والغزالي من القائلين بقبول هذا التعليل ولذلك انتصر له وأفاض القول في رد هذه الحجة، قال: إثبات الحكم علىٰ وفقه يشهد لملاحظة الشرع ويغلب ذلك علىٰ الظن، ثم ضرب لذلك مثلاً يوضح الأقسام الثلاثة من التعليل - وهي المؤثر، والملائم، والغريب - بمن رأىٰ ملكًا قتل جاسوسًا فإذا كان من عادة ذلك الملك ضرب الشاتم ومعاقبة المسيء، فعلل الناظر ذلك القتل بوصف الجاسوسية فهو وزان الملائم، وهو مقبول اتفاقًا من القائسين.

وإذا كان من عادة الملك الإحسان إلىٰ المسيء والإغضاء عن الجاسوس، فعلل الناظر ذلك القتل بالجاسوسية فإنه لا يصح.

وهذا النوع سيأتي الكلام فيه.

وبقيت مرتبة ثالثة وهو من لم تعرف له عادة أصلاً في الجاسوس ولا في جنسه فنحن نعلم أنه لو قتله غلب علىٰ ظنون العقلاء الحوالة علىٰ الجاسوسية، وأنه سلك مسلك المكافأة، لأن الجريمة تناسب العقوبة.

أما قولهم: لعل هناك مناسبًا آخر لم يظهر لنا، فنقول ما بحثنا عنه بحسب جهدنا فلم نعثر عليه فهو معدوم في حقنا، ولم يكلف المجتهد غيره. وعليه دلت أقيسة الصحابة. ثم قال إن المدار في كل ذلك علىٰ الظن، والظن علىٰ مراتب. وأقواه المؤثر فإنه لا يعارضه إلا احتمال التعليل بتخصيص المحل ودونه الملائم ودونه المناسب الذي لا يلائم، وهو أيضًا درجات.

فيختلف باختلاف قوة المناسبة . وربما يورث الظن لبعض المجتهدين فلا يقطع ببطلانه ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلاً بل لكل مسألة ذوق آخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد . اهـ باختصار .

وقد يجد المجتهد فعلاً من الأفعال ورد عن الشارع فيه حكم ويرئ فيه وصفًا يناسب حكمًا آخر من حظر ، أو طلب ، أو إباحة ، أو لم يرد عنه حكم في ذلك الفعل والوصف يناسب حكمًا ، وهذا الوصف قام الدليل على اعتباره بنوع من الاعتبارات الثلاثة السابقة ، بأن ورد عن الشارع ما يؤذن باعتبار عينه في جنس الحكم المراد إعطاؤه له أو اعتبار جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه .

وهذا النوع يسميه متكلمو الأصوليين المناسب المرسل الملائم ، ويسميه المالكية المصالح المرسلة ، ويسميه الغزالي الاستصلاح .

هذا الوصف إما أن يكون مناسبًا لمصلحة ضرورية ، وإما أن يكون مناسبًا لما هو دونها من الحاجي والتحسيني .

فإن كان مناسبًا لضروري فلا نزاع في جواز التعليل به وترتيب الحكم من المجتهد على وفقه ، وإن خالف نصًّا معينًا . ومثل له الغزالي بكفار تترسوا بجماعة من أسارئ المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبونا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلمًا معصومًا لم يذنب ذنبًا ، وهذا لا عهد به في الشرع ، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارئ أيضًا فيجوز أن نرمي هذا الترس حفظًا لسائر المسلمين . وتحصيل هذا المقصود بهذا الطريق - وهو قتل من لم يذنب - لم يشهد له أصل معين .

ثم قال : فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف : أنها ضرورة ، قطعية ، كلية . ويستفاد من كلامه أنه إن فقد وصف من هذه الأوصاف بأن كان الوصف مناسبًا حاجيًّا - أو ضروريًّا ظنيًّا - أو ضروريًّا قطعيًّا جزئيًّا - لم يجز الإقدام على ما عرف عن الشارع تحريمه في الجملة .

ومثال ذلك جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم لا يجوز إغراق أحدهم ؛ لأن المصلحة ليست كلية إذ يحصل بها هلاك عدد محصور وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين ولأنه ليس يتعين واحد للإغراق إلا أن يتعين بالقرعة ولا أصل لها.

ومثل ذلك إذا تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس، إذ لا ضرورة إلىٰ فتح القلعة إلىٰ غير ذلك من الأمثلة.

ورأي الغزالي واضح متىٰ كان الحكم المراد إعطاؤه للفعل مصادمًا لنصوص شرعية، فإن ذلك لا يجوز إلا إذا اتضحت الضرورة اتضاحًا تامًّا وكانت الضرورة للأمة كلها.

وهذا كله إذا لم يكن هناك أصل معين يشهد للحكم، فإن كان فالحكم إنما يعطىٰ بالقياس المعتبر عند جميع القائسين ويكون مخصصًا للنص علىٰ ما تقدم.

أما إن كانت المصلحة من الرتبتين الأخيرتين فلا يجوز الحكم بمجردها من غير أن تعتضد بأصل إلا إن جرت مجرىٰ الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد.

ولما كان الكلام في التعليل بالمصالح من أهم ما يعرض للمجتهد في استنباط الأحكام أردنا أن ننقل هنا فصلاً كتبه الغزالي في المستصفىٰ ينير وجه الموضوع ويوضح حقيقة الرأي.

قال: فإن قيل فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة، فهل تقولون بها؟ قلنا: قال بها مالك - رحمه الله - ولا نقول به لا لإبطال النظر إلىٰ جنس المصلحة لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرىٰ وهي مصلحة المضروب، فإنه ربما يكون بريئًا من الذنب. وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء، فإن كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال ففي الضرب فتح باب إلىٰ تعذيب البريء.

ثم قال: فإن قيل رب ساع في الأرض بالفساد بالدعوة إلىٰ البدعة أو بإغراء

الظلمة بأموال الناس وحرمهم وسفك دمائهم بإثارة الفتنة، والمصلحة قتله لكف شره، فماذا ترون فيه؟ قلنا: إذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا يسفك دمه، إذ في تخليد الحبس عليه كفاية شره فلا حاجة إلى القتل، فلا تكون هذه المصلحة ضرورية. فإن قيل: إذا كان الزمان زمان فتنة ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في إبقائه وحبسه إلا إيغار صدره وتحريم داعيته ليزداد في الفساد والإغراء جداً عند الإفلات.

قلنا هذا الآن رجم بالظن وحكم بالوهم، فربما لا يفلت ولا تتبدل الولاية، والقتل بتوهم المصلحة لا سبيل إليه.

فإن قيل: فإذا تترس الكفار بالمسلمين فلا نقطع بتسلطهم على استئصال الإسلام لو لم يقصد الترس، بل يدرك ذلك بغلبة الظن؟ قلنا لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسألة، وعللوا بأن ذلك مظنون، ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع إذ هو ظن قريب من القطع، والظن القريب من القطع إذا صار كليًا وعظم الخطر فيه فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه.

فإن قيل إن في توقفنا عن الساعي في الأرض بالفساد ضرراً كليًا بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك، وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة طول عمره؟ قلنا لا يبعد أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى قتله، إذا كان كذلك بل هو أولى من الترس فإنه لم يذنب ذنبًا وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة، وإن لم توجب القتل وكأنه التحق بالحيوانات الضارية لما عرف من طبيعته وسجيته.

فإن قيل كيف يجوز المصير إلى هذا في مسألة الترس، وقد قلتم إن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع كإيجاب صوم شهرين على الملوك إذا جامعوا في نهار رمضان، وهذا يخالف قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ وأي ذنب لمسلم يتترس به كافر، فإن زعمتم أنا نخصص العموم بصورة ليس فيهاحظر كلي فلنخصص العتق بصورة يحصل

بها الانزجار عن الجناية حتىٰ يخرج عنها الملوك، فإذا كان غاية الأمر في مسألة الترس أن يقع باستئصال أهل الإسلام، فما بالنا نقتل من لم يذنب قصداً ونجعله فداء للمسلمين، ونخالف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالىٰ؟ قلنا لهذا نرىٰ المسألة في محل الاجتهاد، ولا يبعد المنع من ذلك. ويتأيد بمسألة السفينة وأنه يلزم منه قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ترجيحًا للكثرة، إذ لا خلاف في أن كافرًا لو قصد قتل عدد محصور كعشرة مثلاً وتترس بمسلم، فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع، بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا علىٰ قتل أو اضطروا في مخمصة إلىٰ أكل واحد، وإنما نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كليًا.

لكن للكلي الذي لا يحصر حكم آخر أقوىٰ من الترجيح بكثرة العدد، وكذلك لو اشتبهت أخته بنساء بلدة حل له النكاح، ولو اشتبهت بعشر وعشرين لم يحل، ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم قاتلناهم، وإن كان التحريم عامًا لكن نخصصه بغير هذه الصورة، فكذلك ههنا التخصيص ممكن.

وقول: القائل هذا سفك دم محرم معصوم يعارضه أن في الكف عنه إهلاك دماء معصومة لا حصر لها، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلي علىٰ الجزئي، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد.

فهذا مقطوع من مقصود الشرع، والمقطوع به لا يحتاج إلىٰ شهادة أصل. فإن قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا؟ قلنا لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود.

أما إذا خلت الأيدي من الأموال، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام، فيجوز للإمام أن يوظف علىٰ الأغنياء مقدار كفاية الجند.

ثم إن رأىٰ في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج، لأنا نعلم أنه إذا

تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلىٰ ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور، وكان هذا لا يخلو من شهادة أصول معينة، فإن لولي الطفل عمارة القنوات وإخراج أجرة الفصاد وثمن الأدوية، وكل ذلك تنجيز خسران لتوقع ما هو أكثر منه.

وهذا أيضًا مؤيد مسلك الترجيح في مسألة الترس.

لكن هذا تصرف في الأموال، والأموال مبتذلة يجوز ابتذالها في الأغراض التي هي أهم منها، وإنما المحظور سفك دم معصوم من غير ذنب سافك.

فإن قيل: فبأي طريق بلغ الصحابة حد الشرب إلىٰ ثمانين؟ فإن كان حد الشرب مقدراً فكيف زادوا بالمصلحة؟ وإن لم يكن مقدراً وكان تعزيراً فلم افتقروا إلىٰ الشبه بحد القذف؟ قلنا الصحيح أنه لم يكن مقدراً، لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله ﷺ بالنعال وأطراف الثياب فقدر ذلك علىٰ سبيل التعديل والتقويم بأربعين، فرأوا المصلحة في الزيادة فزادوا.

والتعزيرات مفوضة إلىٰ رأي الأئمة فكأنه ثبت بالإجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة، وقيل لهم اعملوا بما رأيتموه أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة. ومع هذا فلم يريدوا الزيادة علىٰ تعزير رسول الله ﷺ إلا بتقريب من منصوصات الشرع فرأوا الشرب مظنة للقذف، لأن من سكر هذىٰ، ومن هذىٰ افترىٰ، ورأوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما أقام النوم مقام الحدث وأقام الوطء مقام شغل الرحم.

والبلوغ مقام نفس العقل، لأن هذه الأسباب مظان هذه المعاني فليس فيما ذكروه مخالفة للنص بالمصلحة أصلاً.

فإن قيل: فما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود زوجها إذا اندرس خبر موته وحياته، وقد انتظرت سنين وتضررت بالعزوبة أيفسخ نكاحها للمصلحة أم لا؟ وكذلك إذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين

أحدهما سابق واستبهم الأمر؟ ووقع اليأس عن البيان، بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ومحرمة على زوجها المالك لها في علم الله تعالى؟ وكذلك المرأة إذا تباعد حيضها عشر سنين وتعوقت عدتها وبقيت ممنوعة من النكاح، هل يجوز لها الاعتداد بالأشهر أو تكتفي بتربص أربع سنين؟ وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر، ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعًا.

قلنا: المسألتان الأوليان مختلف فيهما فهما في محل الاجتهاد، فقد قال عمر: تنكح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر - وبه قال الشافعي في القديم، وقال في الجديد: تصبر إلى قيام البينة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش إليها، لأنا إن حكمنا بموته بغير بينة فهو بعيد، إذ لاندراس الأخبار أسباب سوى الموت، لا سيما في حق الخامل الذكر النازل القدر وإن فسخنا فالفسخ إنما يثبت بنص أو قياس على منصوص.

والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من إعسار وجَبّ وعنَّة.

فإذا كانت النفقة دائمة فغايته الامتناع عن الوطء، وذلك في الحضرة لا يؤثر فكذلك في الغيبة.

فإن قيل سبب الفسخ رفع الضرر عنها ورعاية جانبها فيعارضه أن رعاية جانبه أيضًا ودفع الضرر عنه واجب، وفي تسليم زوجته إلى غيره في غيبته - ولعله محبوس أو مريض معذور - إضرار به، فقد تقابل الضرران.

وما من ساعة إلا وقدوم الزوج فيها ممكن، فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض، وكذلك اختلف قول الشافعي في مسألة الوليين.

ولو قيل بالفسخ من حيث تعذر إمضاء العقد فليس ذلك حكمًا بمجرد مصلحة لا تعتضد بأصل معين، بل تشهد له الأصول المعينة.

أما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي، ولم يبلغنا خلاف عن العلماء، وقد أوجب الله تعالى التربص بالأقراء إلا على اللائي يئسن من المحيض، وليست هذه من الآيسات، وما من لحظة إلا ويتوقع فيها هجوم الحيض

وهي شابة، فمثل هذا القدر النادر لا يسلطنا على تخصيص النص، فإنا لم نر الشرع يلتفت إلى النوادر في أكثر الأحوال. وكان لا يبعد عندي لو اكتفي بأقصى مدة الحمل وهي أربع سنين، لكن لما أوجبت العدة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد اهـ.

وخلاصة قوله: أن القول بالمصالح المرسلة عند معارضتها لحكم شرعي مستفاد من نص أو إجماع محل نظر وتردد، وهو يراها صالحة للاعتبار متى كانت ضرورية قطعية كلية، وفيما عدا ذلك لا تعتبر.

فلا يمكن بها تخصيص النصوص العامة فضلاً عن إلغائها، ولا يريد الغزالي بالقطعي ما يفيده ظاهر اللفظ من أنه مالا يتصور خلافه، بل ما غلب على الظن بدليل أمثلته وما قاله أثناء كلامه.

إن كان جمهور الأصوليين ينفون القول بالمصالح المرسلة فإن معظم الفقهاء في استنباطهم كثيراً ما يعولون عليها، وسلفهم في ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإنه اعتبر هذه المصالح في كثير من اجتهاداته، فهو الذي أسقط سهم المؤلفة قلوبهم مع أن القرآن عدهم من المستحقين، وأسقط الحد عن السارق عام المجاعة، وترك التغريب في الزنا بعد أن لحق أحد المغربين بالروم وتنصر، وجعل الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثًا بعد أن كان واحدة على عهد رسول الله وعهد أبي بكر وصدر من إمارته كما روى ذلك مسلم في صحيحه.

وله من ذلك كثير.

وقد وافقه في بعض هذه الاجتهادات جميع الفقهاء ووافقه بعضهم في شيء منها.

ولكنا نرى - كما يقول الغزالي - أن الاسترسال في هذا الباب حرج ونقول إن المصالح المرسلة يجب أن تعتبر ما دامت لا تعود على نص بالإبطال وإن أبطلت أو خصصت فلا تعتبر إلا عند الضرورات الكلية المتيقنة.

أما إذا كان الوصف لا يشهد له أصل معين بأي اعتبار ولا إلغاء فلا يعتبر قولاً

واحدًا، وهذا هو الذي يسمونه المناسب المرسل الغريب.

ومثله ما إذا دلت الأصول على إلغاء الشارع اعتباره كما ورد أن يحيى بن يحيى الليثي أفتى خليفة الأندلس وقد جامع في نهار رمضان بأن يصوم ستين يومًا ولم يفته بالتخيير بين أنواع الكفارات، ـ كما هو مذهب مالك ـ، لأن الصوم أشق عليه. وليس في إيجاب العتق عليه عقوبة لسهولته.

فإن هذا الوصف وهو كون الكفارة أشق دلت الأصول على إلغائه في التشريع، وأوضح أصول الدين أن لا حرج في الدين ﴿**مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ**﴾ فمثل هذا التعليل ملغي والله أعلم.

وبما تقدم يظهر أن مجرد مناسبة الوصف للحكم لا يصلح لجعله علة له، وإن كانت شرطًا في جميع العلل المستنبطة. وإنما لم تكن المناسبة كافية للعلِّية؛ لأنه لا يلزم من مناسبة الوصف للحكم أن يكون الشارع جعله علة له بدليل التخلف في الأوصاف المناسبة في معلوم الإلغاء فلا يجوز العمل بالوصف المخال إلا بعد أن يقوم الدليل على اعتباره إلا إذا كان ذلك الوصف مناسبًا لمصلحة ضرورية فإنه يجوز العمل به عند الجميع.

تقسيم للعلة:

قسم الحنفية العلة إلى سبعة أقسام:

(١) ما كان علة اسمًا ومعنى وحكمًا. والمراد بالعلية الاسمية أن تكون العلة موضوعة لموجبها أو أن يضاف إليها الحكم.

وبالعلة الحكمية أن يتصل بها الحكم من غير تراخ، وبالعلة المعنوية أن يكون لها تأثير في شرعية الحكم وهذه هي العلة التامة ومثلوا لها بالبيع الصحيح للملك.

(٢) العلة اسمًا فقط كالإيجاب المعلق بشرط فإنه موضوع لموجبه ويضاف الحكم إليه بعد وجود الشرط، لكنه لا تأثير له في الحكم بدون الشرط ولا يتصل الحكم به.

(٣) العلة اسمًا ومعنىٰ كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف كلاهما موضوع للملك ومؤثر فيه لكنه لا يتصل به الحكم لمانع، ولذلك إذا زال المانع ثبت الحكم من وقت الإيجاب، فيملك المشتري المبيع بولده الحادث بعد العقد وقبل زوال المانع. ومن هذا النوع الإيجاب المضاف إلىٰ وقت كقوله: لله علي أن أتصدق بدرهم غدًا.

ولما لم يكن علة حكمًا لم يلزمه التصدق حالاً ولكونه علة اسمًا ومعنىٰ جاز التعجيل، ومنه النصاب. إلا أن للنصاب شبهًا بالسبب لأنه يتراخىٰ حكمه إلىٰ ما يشبه العلة وهو الحول الذي أقيم مقام النماء.

وليس الحول علة وإلا كان النصاب سببًا محضًا، فإن السبب هو ما توسط بينه وبين الحكم علة مستقلة. ولما في النصاب من العلية جاز التعجيل.

ومما يشبه السبب من العلل مرض الموت، فإنه علة الحجر عن التبرع بما زاد عن ثلث المال حق الوارث، ويشبه السبب لأن الحكم إنما يثبت به إذا اتصل به الموت لأن العلة مرض مميت وذلك معدوم في الحال ولذلك لم يثبت الحجر فيملك المتبرع له ما أعطي حالاً ولا يحتاج لتمليك جديد لو برئ فإن مات ظهر أنه تصرف بعد الحجر فيتوقف علىٰ إجازة الورثة.

ومنه التزكية فإنها علة لوجوب الحكم بالرجم في الزنا ولكنها بمعنىٰ علة العلة عند الإمام، فإن الشهادة لا توجب الحكم دونها.

وعلة العلة بمنزلة العلة في إضافة الحكم، ولذلك لو رجع المزكون عن تزكيتهم ضمنوا الدية عند الإمام. وإنما أضيف الحكم إلىٰ الشهادة لأن التزكية إنما هي وصف لها.

وكل علة لعلة توجب حكمًا فهي علة تشبه السبب، ويقال لها سبب في معنىٰ العلة.

أما كونها علة فلأن العلة لما كانت مضافة إلىٰ علة أخرىٰ كان الحكم مضافًا إلىٰ الأولىٰ بواسطة الثانية، فهي كعلة توجب الحكم بوصف لها فيضاف الحكم

للأولى دون صفتها، وأما شبهيتها بالسبب فلأنها لا توجب الحكم إلا بواسطة، والعلة الحقيقية لا تتوقف على واسطة. ومثال ذلك شراء القريب فإنه علة للملك الذي هو علة العتق.

(٤) علة معنى وحكمًا كآخر أجزاء العلة المركبة فإن الحكم لا يضاف إليه وحده فلم يكن علة اسمًا، لكن له دخل في التأثير، ويتصل به الحكم.

(٥) علة اسمًا وحكمًا وهي كل مظنة أقيمت مقام حقيقة المؤثر كالسفر والمرض للترخيص، فإن المؤثر فيه إنما هو المشقة، وكالنوم للحدث فإن المؤثر فيه إنما هو خروج النجس، إلا أن النوم لما كان علة في سببه وهو الاسترخاء أقيم مقامه، فكان علة اسمًا لإضافة الحدث إليه.

(٦) علة معنى كأحد أجزاء العلة المركبة غير الأخير لأن له دخلاً في التأثير، لكن لا يضاف إليه الحكم ولا يتصل به.

(٧) علة حكمًا كالشرط في تعليق الإيجاب فإنه يتصل به الحكم لكن ليس مؤثرًا فيه ولا يضاف إليه.

شروط العلة:

قد علم مما تقدم أن للعلة شروطًا لازمة متفقًا على اشتراطها وهي الظهور والانضباط لأنها معرف للحكم والمعرف يلزم أن يكون كذلك، والمناسبة لأنها إما الحكمة في تشريع الحكم وإما مظنة تلك الحكمة.

وبقيت شروط اختلف في لزومها وها نحن نبينها مع بسط آراء المخالفين فيها:

(١) ألا يكون الحكم وجوديًا والوصف المعلل به عدميًا.

قال المشترطون: إن معنى العلة الوصف المناسب لشرعية الحكم.

والعدم إما عدم مطلق وإما عدم مضاف، فالعدم المطلق لا يصلح أن يكون علة كما هو ظاهر وأما العدم المضاف.

فإن كان مضافًا لوصف في شرعية الحكم معه مصلحة فهو مانع من الحكم لا علة له لعدم تلك المصلحة، كما لو قيل: يحرم اللبن لعدم إسكاره. وإن كان مضافًا لوصف في شرعية الحكم معه مفسدة فعدم ذلك الوصف عدم مانع من الحكم، وعدم المانع ليس مقتضيًا لأنه ليس مناسبًا ولا مظنة مناسب، فلابد من مقتض كما لو قلت: أعطيته قرشًا لعدم المانع، واللازم أن يقال لفقره وعدم المانع.

وإن كان مضافًا إلىٰ وصف ينافي ما يناسب شرعية الحكم كما لو قلت: يفطر لعدم الراحة، فيمكن أن يقال إن عدم المنافي للمناسب مظنة المناسب فيصلح علة. ولكن ذلك غير صحيح، لأن المناسب الذي عدم ما ينافيه مظنة لوجوده إن كان وصفًا ظاهرًا منضبطًا كان هو العلة الحقيقية ويغني عن تلك المظنة، وإن كان خفيًا فنقيضه خفي مثله لاستواء النقيضين وضوحًا وخفاء فلا يصح للعلية.

وإن كان مضافًا لوصف لا ينافي المناسب فوجوده وعدمه سواء، فليس عدمه بخصوصه أولىٰ بالعلية من وجوده كما لو قلت: يفطر لعدم صديق يجلس بجانبه، فإن هذا الوصف - وهو جلوس الصديق بجانبه - لا ينافي المشقة، فوجوده وعدمه سيان.

وهذا الدليل يمنع التعليل بالعدم مطلقًا سواء كان الحكم وجوديًا أو عدميًا، ولذلك اختار ابن الهمام منع التعليل بالعدم علىٰ أي حال. وقال: إن كل موضع علل فيه بالعدم فإن التعليل فيه لفظي، والعلة الحقيقية هي الوصف الوجودي المضاد لذلك العدم.

ومن هذا التعليل اللفظي ما يعللون به عدم الحكم لعدم العلة كما قال محمد: لا يضمن ولد المغصوب لأنه لم يغصب، وكما في قول الإمام: لا خُمس في العنبر لأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فهو تعليل لفظي؛ لأن غايته أن لا حكم لعدم وجود العلة، وليس هذا في شيء من التعليل المبحوث عنه.

وقال قوم: يجوز التعليل بالوصف العدمي؛ لأنه يقال: ضرب فلان خادمه

لأنه لم يمتثل، فعلل الحكم الوجودي بالعدم.

ويقال إن القرآن معجز للتحدي وعدم المعارض.

والجواب عن الأول أن العلة في الضرب إنما هي الكف عن الامتثال وهو وجودي، وعن الثاني أن عدم المعارض إنما هو شرط لا جزء علة، ولو سلمت جزئيته فجوابه أن هذا ليس من العلل المبحوث عنها في باب القياس وهي الأوصاف المناسبة لشرعية الأحكام، وإنما هذا وأمثاله من المعرفات.

(٢) ألا تكون العلة المستنبطة قاصرة، ومعنى قصورها ألا توجد في محل آخر يقاس على الأصل.

واختار ابن الهمام أن هذا ليس بشرط لأن معنى تعليل الحكم بعلة قاصرة على محله ظن أن الحكم إنما شرع لذلك الوصف، وهذا الظن لا يندفع بسبب القصور وقد اتفقوا على صحة هذا التعليل في العلة المنصوصة.

اعترض المانعون بأنه لا فائدة من التعليل بالقاصرة إذ لا يوصل إلى تعدية الحكم الذي هو المقصود من القياس، وجوابه أن تعليل الأحكام ليست فائدته منحصرة في تعديتها، بل هناك فائدة أخرى وهي معرفة حكمة التشريع.

وبالتأمل نجد هذا الخلاف لفظيًا، لأن المانع إنما يمنعه بصفته قياسًا إذ لا قياس مع قصور الوصف والمجوز يجوزه بصفته إبداء لحكمة شرعية الحكم وليس هذا ولا ذاك محل نزاع؛ لأنه لا قياس بدون علة متعدية ولا مانع من إبداء علة الحكم.

(٣) عدم النقض في العلل المستنبطة. ومعنى النقض تخلف الحكم في أحد المحال مع وجود العلة.

وقال بعض الأصوليين: لا يمنع تخلف الحكم عن العلة لوجود مانع أو عدم شرط في المستنبطة والمنصوصة. ومختار المحققين أنه لا يقدح تخلف الحكم في المستنبطة إذا تعين المانع من وجود الحكم في محل النقض، فإن كانت منصوصة بنص عام يدل على العلية في محل النقض وكان الحكم فيه على خلاف ذلك

تلك العلة قد رأته لمانع وإن كانت منصوصة بنص يدل على العلية في غير محل النقض فلا تعارض. وبناء على ذلك لا يعلل بعلة منقوضة بلا مانع، ويجوز إن كان التخلف لمانع لأن معنى هذا تخصيص لعموم دليل الحكم.

ويجب قبول التخصيص كما لو كان باللفظ، لأن تخصيص العلة معناه أن الوصف يوجب الحكم في محال وجودها إلا محل المانع، والمانع هو دليل التخصيص.

وإذا قيل إن العلة هي جملة ما يتوقف عليه الحكم من الوصف ووجود الشرط وعدم المانع لم يكن هناك معنى لتخصيص العلة ورجع الخلاف لفظيًا.

وقد قسم القائلون بتخصيص العلة من الحنفية المانع إلى خمسة أقسام:

الأول: ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر، والمانع عدم المحلية.

الثاني: ما يمنع تمامها في حق غير العاقد وهو ذو الولاية، كبيع مال الغير فإن العلة تامة في حق العاقد وهو الفضولي حتى لم تكن له ولاية الإبطال ولم تتم في حق ذي الولاية حتى كان له إبطاله.

الثالث: ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع أن يملك المشتري المبيع وإن انعقد البيع في حقهما على التمام.

الرابع: ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية لا يمنع الحكم، وهو الملك، لكن لا يتم بالقبض مع ثبوت الخيار ويتمكن المشتري من الفسخ بلا قضاء ولا رضا البائع.

الخامس: ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب يثبت الحكم معه تامًا ولا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض إلا بتراض أو قضاء.

(٤) ألا تكون العلة مكسورة، والكسر هو نقض الحكمة التي كانت العلة مظنتها.

ومعنى نقضها أن توجد الحكمة في محل ولا يوجد معها حكم كالترخص

بقصر الصلاة لعلة السفر وهو مظنة المشقة التي شرع القصر لتخفيفها .

ثم نظرنا في ذي الصنعة الشاقة المقيم فوجدناه لا يرخص له في قصر الصلاة مع وجود الحكمة ، وهي المشقة .

فمن يرىٰ الكسر قادحًا في العلة يمنع صحة علِّية السفر .

والصحيح أن عدم الكسر ليس شرطًا وأن الكسر لا يقدح في صحة العلة ، لأن الشارع لما رأىٰ الحكمة مما يخفىٰ ، أو مما لا ينضبط ناط الأحكام بأوصاف ظاهرة منضبطة هي مظنات تلك الحكم ، فصار الاعتبار لتلك الأوصاف ، لأن الحكم لا تصلح مناطًا للأحكام لخطئها أو عدم انضباطها .

فإذا رأىٰ في البكر حياء يمنعها من إبداء رأيها في أمر الزواج فجعل إذنها سكوتها ثم وجدنا ثيبًا هي أوفر حياء لظروف أخرىٰ لم يجعل إذنها سكوتها ، وإلا لم يكن أن توضع في الشرائع قواعد عامة .

أما القطع بانتفاء الحكمة مع وجود المظنة فقد تقدم الكلام فيه .

وعندهم معنىٰ آخر يطلقون عليه اسم النقض المكسور ، وهو أن تكون العلة ذات جزءين مثلاً فينقض بعضها باعتباره مستقلاً بالحكمة . ومثاله ما إذا استدل شافعي علىٰ إبطال بيع المبيع الغائب معللاً ذلك بأنه مبيع مجهول الصفة فهو باطل قياسًا علىٰ بيع شيء غير معين ، فينقض المعترض هذه العلة مقتصراً علىٰ الجهالة بأنها وجدت في المرأة يعقد عقد الزواج عليها ، وهي مجهولة للزوج ، والعقد صحيح باتفاق .

مثل هذا لا يقدح في العلة إلا إذا أضاف المعترض إلىٰ ذلك إلغاء الجزء المتروك لأنه يكون حينئذ بمثابة ترديد بين أن تكون العلة مجموع الوصفين ، وذلك غير صحيح لإلغاء أحدهما وأن تكون العلة ما سوىٰ الملغي فتكون منقوضة .

(٥) أن تكون العلة منعكسة والعكس أن ينتفي الحكم عند انتفاء العلة .

واشتراط الانعكاس مبني علىٰ أن العلل المستقلة لا تتعدد ، فمتىٰ انتفت العلة انتفىٰ الحكم بالضرورة لأنه يكون بلا باعث .

فأما المجوزون لتعددها فلا يشترطون الانعكاس، لأنه لا يلزم من انتفاء علة انتفاء أخرىٰ وهذا مختار المحققين، وقال القاضي: يجوز التعدد إذا كانت العلة منصوصة، ولا يجوز في العلل المستنبطة.

وبعض الأصوليين رأىٰ عكس ذلك.

وقال إمام الحرمين: تعدد العلة جائز ولكنه لم يقع في التشريع. ودليل المذهب المختار وقوع ذلك في الشرع، فإن الحدث حكم له علل مختلفة الحقائق وهي البول، والمذي، والرعاف. والقتل جزاء له علل مختلفة وهي القتل العمد، العدوان والردة.

وقد يقال إن الحكم المبني عليهما غير متحد؛ لأن القتل قصاصًا غير القتل للردة، ولذلك قد ينتفي أحدهما ويبقىٰ الآخر.

ويجاب عن ذلك بأن الأحكام لو تعددت لكان تعددها بالإضافات لأنه ليس ثمة اختلاف إلا بها، والتعدد بالإضافات باطل لأنه لا يوجب تعدداً في ذات المضاف ولو كان الحكم متعددًا في المثال الأول لوجب لكل حدث وضوء وكان يرتفع أحدها ويبقىٰ الآخر.

أما ثبوت الارتفاع لأثر إحدىٰ العلتين في المثال الثاني فإنما يكفي دليلاً علىٰ التعدد في تلك الصورة لسبب خاص، وهو أن القتل قصاصًا حق العبد، والقتل للردة حق الله، ولا يصلح دليلاً علىٰ تعد الحكم في جميع الصور.

استدل المانعون لتعدد العلل بأنه يلزم منه التناقض، وهو باطل. أما الملازمة فلأنه يلزم أن تكون العلة الواحدة مستقلة وغير مستقلة في آن واحد.

فأما استقلالها فلثبوت الحكم بها وحدها، وأما عدم استقلالها فلاستقلال غيرها بالحكم، ويكون محل الحكم مستغنيًا عن العلة مفتقرًا إليها في آن واحد.

وإذا حصلتا معًا ثبت الحكم بهما لأيهما، وإذا حصلتا مرتين لزم تحصيل الحاصل.

وكل هذه لوازم باطلة فما أدت إليه فهو باطل.

والجواب أن هذا الكلام كله إنما هو في العلل العقلية المؤثرة في الوجود على رأي من يقول بالتأثير .

وأما كلامنا فهو في العلل الباعثة على تشريع الحكم ومعنى استقلالها أنها إذا انفردت يثبت الحكم عندها لا بها فلا تناقض .

قـــال القـــاضي: إذا نص على علل مستقلة لحكم واحد ارتفع احتمال التركيب، وإذا لم ينص احتمل الأمر استقلال الوصفين وأن يكون كل منهما جزء العلة فتعيين أحدهما تحكم .

قال الغزالي مؤيدًا لهذا الرأي: فإن قيل إذا قاس المعلل على أصل بعلة فذكر المعترض علة أخرى في الأصل بطل قياس المعلل، وإن أمكن الجمع بين علتين فلم يقبل هذا الاعتراض، فنقول إنما يبطل به استشهاده بالأصل إن كانت علته ثابتة بطريق المناسبة المجردة دون التأثير أو بطريق العلامة الشبهية «والمراد بذلك العلة المستنبطة المعتبرة» .

أما إن كان بطريق التأثير على ما دل النص أو الإجماع على كونه علة فاقتران علة أخرى بها لا يفسدها، كالبول والمس . والخئولة والعمومة في الرضاع، إذ دل الشرع على أن كل واحد من المعنيين علة على حيالها .

أما إذا كان إثباته بشهادة الحكم والمناسبة انقطع الظن بظهور علة أخرى .

مثاله من أعطى إنسانًا فوجدناه فقيرًا ظننًا أنه أعطاه لفقره وعللنا به، وإن وجدناه قريبًا عللنا بالقرابة، فإن ظهر لنا الفقر بعد القرابة أمكن أن يكون الإعطاء للفقر لا للقرابة أو يكون لاجتماع الأمرين فيزول ذلك الظن لأن تمام الظن بالسبر، وهو أنه لابد من باعث على العطاء، ولا باعث إلا الفقر فإذن هو الباعث، أو لا باعث إلا القرابة فإذن هو الباعث .

فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى مقدمتي السبر وهو أنه لا باعث إلا كذا .

وكذلك عتقت بريرة تحت عبد، فخيّرها النبي ﷺ[1] ، فيقول أبو حنيفة :

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥٧٨) ، ومسلم (١٥٠٤) .

خيّرها لملكها نفسها ولزوال قهر الرق عنها فإنها كانت مقهورة في النكاح .

وهذا مناسب فيبنىٰ عليه تخييرها .

وإن عتقت تحت حر . فقلنا لعله خيرها لتضررها بالمقام تحت عبد ولا يجري ذلك في الحر فكيف يلحق به؟ وإمكان هذا يقدح في الظن الأول فإنه لا دليل عليه إلا المناسبة ودفع الضرر أيضًا .

وليست الحوالة علىٰ ذلك أولىٰ من هذا إلا أن يظهر ترجيح لأحد المعنيين .

ثم قال : والحاصل أن كل تعليل يفتقر إلىٰ السبر فمن ضرورته اتحاد العلة وإلا انقطع شهادة الحكم للعلة ، وما لا يفتقر إلىٰ السبر كالأثر فوجود علة أخرىٰ لا يضر .

وكما يجوز تعدد العلل لحكم واحد يجوز أن تكون العلة الواحدة باعثة علىٰ أحكام متعددة كالقتل الخطأ للدية والكفارة . ولا معنىٰ لقول المانعين إن في ذلك تحصيل الحاصل ، لأن المصلحة حصلت بالحكم الأول إذ أن ذلك إنما يكون صحيحًا لو كان المترتب علىٰ الحكمين مصلحة واحدة ، وليس هذا بلازم .

(٦) ألا تكون العلة متأخرة عن حكم الأصل ، لأنها لو كانت متأخرة عنه لكان تشريع الحكم بلا باعث وأن الحكم لم يشرع لها . ومثل ذلك أن تعلل ولاية الأب علىٰ صبي جن بالجنون ليقاس عليه الكبير المجنون ، فهذا التعليل غير صحيح لثبوت الولاية قبل الجنون .

(٧) ألا يلزم من التعليل بها إبطال حكم الأصل ، فإن كان كذلك بطلت العلة دون الحكم . ومثل هذا ما إذا أوجبت زيادة فيه .

(٨) ألا تكون معدية في الفرع حكمًا يخالف نصًّا أو إجماعًا فيه ولا رأي صحابي كذلك .

وهذا إنما يلتزمه من يقدم قول الصحابي علىٰ القياس لظنه أنه إنما قال الحكم في الفرع عن سماع ، والنص مقدم علىٰ القياس .

وقد يعارض بأن الصحابي ربما استنبط حكمه من قياس الفرع على أصل آخر.

وأجيب بأنه احتمال ضعيف. وهذا الجواب محل نظر لأن النص المعلوم إذا قدم على القياس فذلك مفهوم، لكن لا معنى لأن يقدم على القياس نص محتمل (انظر الاحتجاج بقول الصحابي).

(تنبيه) يجوز أن تكون العلة حكمًا شرعيًا كقولنا: بطل بيع الخمر؛ لأنه حرم الانتفاع به ولأنه نجس. ويجوز أن يكون وصفًا عارضًا كالشدة المطربة في الخمر، أو لازمًا كالطعم والتغذية والصغر، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة، أو وصفًا مجردًا أو مركبًا من أوصاف كالقتل العمد العدوان.

مسالك العلة:

مسالك العلة هي طرق إثباتها، وقد تقدم أن مجرد مناسبة الوصف لا يكفي لعليته، بل لابد من دليل على الاعتبار. وها هي الأدلة:

(أولاً) الإجماع في عصر من العصور على علية الوصف، وإذا كان الإجماع قطعيًا وطريق وصوله إلينا قطعيًا ووجود العلة في الفرع كذلك، ولم يكن هناك معارض، كان ثبوت الحكم في الفرع قطعيًا وإلا فهو ظني.

(ثانيًا) النص وهو قسمان: صريح وغير صريح.

والصريح مراتب:

(١) ألفاظ تفيد العلية ولا تحتمل غيرها.

نحو: لعلة كذا، أو لأجل كذا، أو كي يكون كذا، أو إذن يكون كذا.

(ب) ألفاظ ظاهرة في العلية وتحتمل غيرها كاللام، والباء، وإن الشرطية، وأن الناصبة، وإن وأن الناصبتين.

(ج) ألفاظ لم توضع للتعليل وإنما تفيده من خارج كالفاء الداخلة على

الوصف أو على الحكم ؛ لأنها موضوعة للتعقيب ، وإنما تفيد العلية من جهة الترتب .

(د) ألفاظ كالسابقة إلا أنها وردت في لفظ الراوي لا في لفظ الشارع لاحتمال الغلط من الراوي ولكن هذا الاحتمال لا ينفي الظهور .

وغير الصريح هو المعبر عنه بالإيماء والتنبيه ، وهو ترتيب الحكم على الوصف فيفهم لغة أن الوصف علة لذلك الحكم ، وإلا كان هذا الترتب مستبعدًا من المتكلم العارف بمواقع التراكيب .

ومتى صدر من الشارع يجب أن يكون الوصف مناسبًا للحكم وإلا كان عبثًا وهو منزه عنه . ومن الإيماء : لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان فإنه يومئ إلى أن العلة في النهي إنما هو الغضب . فإن ذكر الوصف وحده وطوى ذكر الحكم نحو : ﴿ **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** ﴾ حيث ذكر الحل وطوى ذكر الصحة ، أو ذكر الحكم وحده ولم يذكر الوصف فليس بإيماء عند من يشترط ذكرهما .

ومن الإيماء أن يفرق النص بين الحكمين بذكر وصفين نحو : «**لا يرث القاتل**» بعد ثبوت عموم الإرث له ولغيره ، أو يفرق بينهما في ضمن غاية نحو : ﴿ **وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ** ﴾ أو في ضمن استثناء نحو : ﴿ **فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَن يَعْفُونَ** ﴾ أو في ضمن شرط نحو : «**فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم**» .

(**ثالثًا**) السبر والتقسيم ، ومعناه أن تحصر الأوصاف التي يمكن أن تكون علة للحكم ثم يحذف بعضها لقيام الدليل على عدم صلاحيته كما يقال : حرم الربا في البر . ولابد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه ، ولا علامة إلا الطعم أو القوت أو الكيل .

وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا وكذا فثبت الطعم .

لكن يحتاج هنا إلى إقامة الدليل على ثلاثة أمور :

أحدها: أنه لابد من علامة ، إذ قد يقال هو معلوم باسم البر فلا يحتاج إلى

علامة وعلة، فيقال: ليس كذلك! لأنه إذا صار دقيقًا وخبزًا وسويقًا بقي حكم الربا مع زوال اسم البر، فدل على أن مناط الربا أمر أعم من اسم البر.

الثـاني: أن يكون السبر حاصرًا للأوصاف فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علة، وقد يوافقه على ذلك مناظره وقد لا يسلم له الحصر، وحينئذ يكفيه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى لزمك التنبيه عليها حتى أنظر في صحتها أو فسادها.

وطرق الحذف هي:

أولاً: إلغاء الوصف المحذوف، ويكون ذلك ببيان أن الحكم قد ثبت في محل آخر بالوصف المستبقى وحده، فالمحذوف لا أثر له.

ولما كان في هذا إثبات عدم علية الوصف بثبوت الحكم دونه في محل أشبه نفي العكس، ولكنه ليس به لأنه إنما يكون إياه إذا أردنا بالإلغاء أنه لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه، وذلك غير مراد وإنما المراد لو كان المحذوف جزء العلة فالمستبقى جزؤها، ولو كان كذلك لما كان المستبقى مستقلاً بالحكم، وقد ثبت استقلاله. وإنما يرد على هذا اعتراض آخر، وهو أن الوصف المستبقى إذا استقل بالحكم الملغي في محل فليكن ذلك المحل أصلاً يقاس عليه من أول الأمر ولا داعي إلى هذا التطويل، كما لو أراد أن يقيس الذُرة على البر في الربوية، فقال إن العلة إما الطعم وإما القوت وإما الكيل، والقوت باطل لثبوت الربا في الملح وليس بقوت.

فيقول المناظر: فقس على الملح ابتداء تستغن عن ذكر البر وإبطال علة وصف القوت فيه.

وقد يجاب عن هذا بأنه ربما كانت في الملح صفات أخر ليست في البر فيحتاج في إبطالها إلى مثل ما يحتاج إليه من المؤنة في البر أو أكثر.

ثانيًا: بيان أن هذا الوصف الذي يريد إلغاءه طردي، يعني من جنس ما علم عن الشارع إلغاؤه مطلقًا كالطول والقصر، فإنه لم يعتبر في القصاص ولا الإرث ولا العتق ولا الكفارة، أو بالنسبة إلىٰ هذا الحكم وإن اعتبره في غيره كالذكورة والأنوثة في العتق، فإن الشارع وإن اعتبرهما في الشهادات والأقضية وولاية النكاح والإرث علم منه إلغاء الاختلاف بهما في العتق.

ثالثًا: ألا تظهر للوصف الملغي مناسبة، ومعنىٰ ذلك ألا يقوم البرهان علىٰ أن الشارع اعتبر هذا الوصف بنوع من الاعتبارات السابقة، وذلك لأن هذا المسلك وحده لا يكفي في العلية دون أن يثبت هذا الاعتبار فلابد أن يكون من قسم الملائم لا الغريب.

رابعًا: الدوران، ويسمىٰ الطرد والعكس.

والوصف الدائر هو وصف يوجد الحكم مع وجوده، وينتفي عند انتفائه. وهذا المسلك نفاه الحنفية والمحققون من غيرهم.

وذلك لأن الوجود عند الوجود طرد محض، ولا معنىٰ للطرد إلا السلامة عن مفسد واحد وهو النقض، فهو كقول القائل: زيد عالم، لأنه لا دليل يفسد دعوىٰ العلم.

ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوىٰ الجهل. والحق أنه لا يعلم كونه عالمًا بانتفاء دليل الجهل وكونه جاهلاً بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه إلىٰ ظهور الدليل، وإذا ثبت أن وجود الحكم عند وجود الوصف لا تأثير له، فزيادة العكس لا تؤثر لأنه ليس بشرط في العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه، ولأن زوال الحكم عند زوال الوصف قد يكون، لأن ا لوصف ملازم للعلة كالرائحة في الخمر، أو لكونه جزءًا من أجزاء العلة أو شرطًا من شروطها.

والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها، فإذا تعارضت الاحتمالات فلا معنىٰ للتحكم.

والحق أن الوصف الدائر مع الحكم إذا كان مناسبًا فإن ذلك يفيد الظن بعليته .

قال ابن الهمام: وقيل منشأ الخلاف فيه عدم أخذ قيد صلاحية الوصف . أما معه، وهو مراد، فلا خفاء في حصول ظن عليته بالدوران بخلاف ما لم يظهر له فيه مناسبة كالرائحة للتحريم .

قياس الشبه:

اضطرب الأصوليون في تعريف الشبه . والمختار في تعريفه أنه وصف لا يناسب الحكم بذاته، وإنما يناسبه لأنه أشبه الوصف المناسب بذاته . وبيان ذلك أنا نقدر أن لله تعالىٰ في كل حكم مصلحة مناسبة للحكم، وربما لا يطلع علىٰ عين تلك المصلحة، لكن يطلع علىٰ وصف يظن أنه مظنة تلك المصلحة، فهو ممتاز عن المناسب بأن المناسب هو الذي يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه كمناسبة الشدة للتحريم، وممتاز عن الطرد بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة المظنونة للحكم، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالبها .

أما التشبيه فهو الجمع بين الأصل والفرع بوصف ليس علة للحكم، ولكنه مظنة المصلحة التي تناسب الحكم، أما قياس العلة فهو الجمع بين الأصل والفرع بما هو علة .

قال الغزالي: ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إلىٰ قياس الشبه، إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية[1] .

ومثال قياس الشبه قول أبي حنيفة : مسح الرأس لا يتكرر، تشبيهًا له بمسح الخف والتيمم .

والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار .

وهذه العلة التي في الأصل . قال أبو زيد : إنها من المؤثر، وغلطه الغزالي في ذلك .

(١) «المستصفىٰ» (٢/ ٣١٩ـ ٣٢٠) وهذا نص مهم فانتبه له .

قال: إذ ليس يسلم الشافعي أن الحكم في الأصل معلل بكونه مسحًا، بل لعلة تعبد ولا علة له، أو معلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا. والنزاع في علة الأصل، وهو أن مسح الخف لا يستحب تكراره.

أيقال إنه تعبد لا يعلل؟ أو لأن تكراره يؤدي إلى تمزيق الخف؟ أو لأنه وظيفة تعبدية تمرينية لا تفيد فائدة الأصل إذ لا نظافة فيه لكن وضع لكيلا تركن النفس إلى الكسل.

أو لأنه وظيفة على بدل محل الوضوء لا على الأصل؟ فمن سلم أن العلة المؤثرة في الأصل هي المسح يلزمه.

فالشافعي يقول: أصل يؤدى بالماء فتتكرر كالأعضاء الثلاثة، فكأنه يقول: هي إحدى الوظائف الأربع في الوضوء والأشبه التسوية بين الأركان الأربعة، ولا يمكن ادعاء التأثير والمناسبة في العلتين على المذهبين ولا ينكر تأثير كل واحد من الشبهين في تحريك الظن إلى أن يترجح.

وهذا الوصف يحتاج في إثبات عليته إلى مسلك من المسالك المعتبرة.

فإن ثبت بواحد منها كان علة ولا معنى لإنكاره، وإذن يرجع الشبه إلى إثبات علية وصف ليس مناسبًا بذاته بأحد المسالك المعتبرة، وإذا لم يقم دليل على اعتباره فالظاهر أنه لا يكفي للإلحاق ولا يمكن للمجتهد - خصوصًا إن كان مناظرًا - أن يعتمد على مجرد الشبه ويحج بذلك من يعترضه.

السبب والشرط في إضافة الحكم:

قد علم أن السبب ما يفضي إلى الحكم بدون تأثير فيه، ويجب أن تتوسط العلة بينه وبين الحكم وهو نوعان:

الأول: سبب تضاف إليه العلة كما إذا ساق إنسان دابة فعدت فوطئت إنسانًا فقتلته فإن علة القتل هي وطء الدابة والسبب هو السوق، وإنما كان سببًا لا علة لأنه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه بل هو طريق إليه ولكن العلة تضاف إليه فيقال: لهذا السبب سبب في معنى العلة ويعطى حكمها فيما يرجع إلى بدل

محل التلف وهو الدية لا إلىٰ ما يرجع إلىٰ جزاء المباشرة فلا قصاص عليه ولا يحرم من الميراث.

ومن ذلك الشهادة علىٰ القاتل حتىٰ استحق القصاص بهذه الشهادة، فهذه الشهادة سبب لأنها لم توضع للقصاص ولم تؤثر فيه، وإنما هي طريقة. لكن فيها معنىٰ العلة لأنها مؤدية إلىٰ القتل بواسطة إيجابها القضاء علىٰ القاضي، فإذا رجع الشهود عن شهادتهم ضمنوا الدية لأنها بدل المحل ولا يقتص منهم.

ومن ذلك وضع الحجر في الطريق وإشراع الجناح وإبقاء الحائط المائل بعد الإنذار الشرعي.

الثـــاني: سبب لا تضاف إليه العلة لكون العلة فعل مختار كما إذا دل إنسان سارقًا علىٰ مكان المال فسرقه، فالعلة هي فعل السارق، والسبب هو الدلالة، وفعل السارق لا يضاف إلىٰ الدلالة لأنه فعل مختار. ومثل هذا هو السبب الحقيقي، وهو لا يوجب ضمانًا فلا يضمن الدال. وإذا دل إنسان غزاة علىٰ غنيمة فغنموها لا يشاركهم فيها لأن الفعل منقطعة نسبته إلىٰ السبب. وإذا دفع إنسان سكينًا إلىٰ صبي فقتل الصبي نفسه بها لا يضمن الدافع، وفي هذا نظر! لأنه لا يبعد عن سوق الدابة، ولعلهم يريدون الصبي المميز. وإذا قال إنسان لآخر: تزوج فلانة فهي حرة فاغتر بذلك وتزوجها ثم وجدت أمة فلا يضمن الغار قيمة الولد لسيد الأمة لأن الإخبار سبب محض للاستيلاد وقد وجدت بعده العلة وهي عقد النكاح الذي باشره الزوج. ولا يرد علىٰ هذا ضمان المودع إذا دل السارق علىٰ مكان الوديعة فسرقها لأنه إنما يضمن لتقصيره في الحفظ الذي عهد إليه والتزمه بعقد الإيداع، ولا يرد أيضًا ضمان المحرم إذا دل صائدًا علىٰ صيد الحرم فصاده؛ لأنه إنما ضمن بسبب إزالته لأمن الصيد الذي التزمه بإحرامه، فكل من الصائد والدال مباشر للجريمة.

أما إذا دل الحلال شخصًا علىٰ صيد الحرْم فصاده فإن الدال لا يضمن لأن أمن الصيد إنما هو بالمكان وهو الحرم وهذا الأمن لمْ يزل بالدلالة. ومقتضىٰ هذه القاعدة

أن الساعي بالناس لأئمة الجور لا يضمن ؛ لأن دلالته سبب محض ولكن المتأخرين استحسنوا الفتوىٰ بالضمان لغلبة السعاة قصد الزجر لهم عن السعاية .

وقد يطلق السبب إطلاقًا مجازيًا على الأقوال المعلقة على شرط من طلاق وإعتاق ونذر إذا كان المعلق عليه مما لا يريد المتكلم أن يكون نحو إن دخلت الدار فأنت طالق ، وإن خالفتك فعبدي حر ، وإن ضربت عبدي فلله علي أن أعتقه .

وكذلك يطلق مجازًا على اليمين . وإنما كان الإطلاق مجازيًا لأن هذه الألفاظ ليست مفضية إلى وقوع معناها ولا اليمين مفضية إلى الحنث ، بل هي بالعكس مراد منها المنع ولكن لها نوع إفضاء في الجملة ولو بعد حين متى حصل المعلق عليه أو حنث الحالف في يمينه ، وإذا حصل ما علق عليه أو فعل المحلوف عليه صارت هذه الألفاظ علة حقيقية للوقوع وللكفارة لأنها مؤثرة فيهما ويضاف إليها الحكم .

أما السبب في معنى العلة فليس كذلك لأنه لم يؤثر في المسبب وإن أثر في علته .

وقد جعل الحنفية لهذا النوع من الأسباب شبهًا بالعلة الحقيقية حتى إنه لو نجز الطلقات الثلاث بعد تعليق بعضها أو كلها قبل حصول المعلق عليه بطل التعليق لعدم المحلية ، والعلية تستلزم بقاءها .

وخالفهم في ذلك زفر فقال بعدم بطلان التعليق لأن السبب لا يستلزم بقاء المحل .

أما الشرط فقد علم أنه ما لا يفضي إلى الحكم ولا يؤثر فيه لكن يتوقف وجود الفعل عليه وهو نوعان :

الأول: شرط حقيقي وهو ما يتوقف الشيء على وجوده في الواقع كالحياة للعلم .

الثاني: شرط جعلي ، وهو إما شرعي وهو ما يتوقف الشيء على وجوده شرعًا كالشهود لصحة عقد النكاح والطهارة لصحة الصلاة .

وإما للمكلف وهو ما علق تصرفه عليه مع إجازة الشرع نحو إن دخلت الدار فأنت طالق، وهذا ليس شرطًا محضًا لأن العلة امتنع تأثيرها في الحكم بالتعليق.

فالشرط المحض ما حال بين العلة وبين تأثيرها في الحكم.

ولما شابه الشرط العلة في توقف الحكم عليه ولكونه وضع أمارة على وجود الحكم شرعًا أضافوا الحكم إليه أحيانًا في العنوان إذا لم توجد علة تصلح لإضافة الحكم إليها وسموه حينئذ شرطًا في معنى العلة، كما إذا شق إنسان زقًا فيه سائل فسال ما فيه، أو حفر بئرًا في الطريق فوقع فيها حيوان فتلف، فإن كلاً من الشاق وحافر البئر يضمن؛ لأن العلة في الأولى وهي السيلان لا تصلح لإضافة الحكم إليها، وهو الضمان، إذ لا تعدي فيه، والشق شرط السيلان، فيضاف إليه الضمان. وعلة السقوط في البئر ثقل الساقط، وهو كذلك لا يصلح علة لإضافة الحكم إليه فأضيف إلى الشرط وهو الحفر. ومن ذلك ما إذا شهد شاهدان بحصول شرط علق عليه الطلاق قبل الدخول فحكم القاضي بالطلاق وألزمه نصف المهر ثم رجع الشاهدان فإنهما يضمنان، لأن العلة - وهي القضاء - لا تصلح لإضافة الحكم وإلا لزم ضمان القاضي. ونقل أنه لا ضمان لأن العلة وإن لم تكن صالحة لإيجاب الضمان صالحة لقطعه عن الشرط لأنها فعل مختار.

ويطلق الشرط إطلاقًا مجازيًا على كل شرط لا يضاف إليه الحكم أصلاً كما إذا علق الطلاق على أمرين ففعل أولهما.

وقد يقال إن هذا جدير بأن يكون شرطًا حقيقة لأن الحكم يتوقف على وجوده من غير تأثير ولا إفضاء.

وهناك شرط فيه معنى السبب وهو ما اعترض بعده فعل مختار ولم يتصل فعل المختار بالفعل الأول ولم ينسب إليه، كما إذا قيد إنسان عبده فجاء آخر وحل قيده فإن الحال لا يضمن إذا أبق العبد، ومثله فتح قفص الطير وإصطبل الحيوان فإن الفاتح لا يضمن.

والظاهر قول محمد أنه يضمن متى ذهب الطير والحيوان فوراً، لأن هذا كشرط فيه معنى العلة لأن طبع الطير والحيوان الانتقال عند عدم المانع فصار فعله كشق الزق فيضاف التلف إلى الشرط. واتفقوا على التضمين إذا فتح القفص أو الإصطبل على وجه ينفر الحيوان والطير لأن خروجهما إذًا منسوب إليه.

(تنبيه) اجتهاد المجتهد في تعرف علة الحكم يسمى عند الأصوليين المناط، تخريج وهذا هو الذي يجري فيه الخلاف الآتي بين فقهاء المسلمين.

وعندهم نوع من الاجتهاد في العلل يسمونه تنقيح المناط، بأن يضيف الشارع الحكم إلى محل، وينوطه به، وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم.

مثاله إيجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله فإنا نلحق به أعرابيًا آخر بقوله عليه الصلاة والسلام: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»[1]، أو بالإجماع على أن التكليف يعم الأشخاص. ونلحق به التركي والعجمي، لأنا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع أعرابي.

ونلحق به من أفطر في رمضان آخر لأنا نعلم أن المناط هتك حرمة رمضان لا حرمة الرمضان الذي حصلت فيه الحادثة. ولو وطئ أمته أوجبنا عليه الكفارة لأنا نعلم أن كون الموطوءة زوجته لا مدخل له في الحكم بل يلحق به الزنا لأنه أشد في هتك الحرمة.

هذه كلها إلحاقات معلومة سببها حذف ما علم بعادة الشرع أنه لا مدخل له في التأثير. وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظنونًا كإيجاب الكفارة بالأكل والشرب، إذ يمكن أن يقال مناط الكفارة كونه مفسدًا للصوم المحترم فيعم ما يماثل الجماع. ويمكن أن يقال الجماع مما لا تنزجر النفس عند هيجان الشهوة

---

(١) لا أصل له. قال الحافظ ابن كثير في «تحفة الطالب»: «لم أر بهذا قط سندًا وسألت عنه شيخنا المزي وشيخنا الذهبي فلم يعرفاه بالكلية» اهـ. بتصرف (١/ ٢٨٦).
قلت: وقال العراقي: «ليس له أصل بهذا اللفظ».
وقال الزركشي: «لا يعرف» وانظر: «كشف الخفاء» (١١٦١).

لمجرد وازع الدين فيحتاج فيه إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل، وهذا محتمل.

ويفهم من ذلك أن تنقيح المناط إنما يكون بعد أن يعرف المناط بالنص لا بالاستنباط، ولذلك أقرَّ به أكثر منكري القياس.

وهناك نوع ثالث من الاجتهاد، وهو تحقيق المناط، وهذا لا يعرف خلاف بين الفقهاء في جوازه وهو أن يعرف الحكم وعلته ثم يراد تحقيق استيفاء الأشخاص لذلك المناط حتى تعطى الحكم المنوط بها شرعًا كما يقال: شهادة العدل مقبولة. فمناط القبول العدالة وتحقيق وجودها في الشاهد راجع إلى اجتهاد القاضي، وربما قيل إن تحقيق المناط لا يستغني عنه فقيه ولا عامي.

تقسيم للأقيسة:

قسم الشافعية القياس إلى جلي وخفي، فالجلي ما علم فيه نفي اعتبار الفارق بين الفرع والأصل كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق من التقويم على من أعتق بعضها، والخفي ما ظن فيه نفي اعتبار الفارق كقياس النبيذ على الخمر في حرمة القليل منه، لأنه يجوز أن يكون للخمر خصوصية أعطيت بسببها هذا الحكم.

وقسموه باعتبار العلة إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل، وقد تقدم تعريف كل في محله. وقسم الحنفية القياس إلى جلي وهو ما تبادر إلى الأفهام، وخفي وهو الاستحسان.

الكلام في الاستحسان:[1]

كثيرًا ما يرد لفظ الاستحسان في كلام فقهاء الحنفية ويجعلونه في غالب الأحيان في مقابلة القياس فيقولون القياس يقتضي الحظر والاستحسان يقتضي الإباحة فجعلوه دليلاً شرعيًا يعارض دليلاً مثله ويرجح عليه.

وقد أكبر معارضوهم إطلاق هذا اللفظ لأنهم ظنوه تشريعًا بلا دليل.

---

(١) انظر: «الرسالة» (ص/ ٥٠٤-٥٦٠)، و«المعتمد» (٢/ ٢٩٥) و«أصول السرخسي» (٢/ ٢٠٤)، و«المحصول» (٢/ ٥٥٩)، و«الإبهاج» (٣/ ٢٠١)، وتشنيف المسامع» (٣/ ٤٣٦) و«شرح الكوكب المنير» (٤/ ٤٢٧).

ومن هنا يقول الشافعي رحمه الله: من استحسن فقد شرع. وتبعه الأصوليون من المتكلمين في رد الاستحسان وعده من الأدلة الفاسدة التي لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام، ولكن كبار الأصوليين من الحنفية بينوا لهم حقيقة الاستحسان. وأنه بعد معرفة حقيقته لا يكون الخلاف بين الفريقين إلا راجعًا إلى الألفاظ.

قالوا: إن الاستحسان قياس خفيت علته بالنسبة إلى قياس ظاهر متبادر، يعني أن يكون في المحل علة ظاهرة توجب له حكمًا إلحاقًا بأصل ووصف آخر خفي يقضي بإلحاقه بأصل آخر. قال شمس الأئمة: والاستحسان في الحقيقة قياسان أحدهما جلي ضعيف أثره فسمي قياسًا، والآخر خفي قوي أثره فسمي استحسانًا أي قياسًا مستحسنًا.

فالترجيح بالأثر بالخفاء والظهور وقد يقوى أثر القياس في بعض الفصول فيؤخذ به اهـ. ومن هنا انقسم الاستحسان عندهم إلى قسمين، الأول: ما خفي تأثيره، الثاني: ما خفي فساده وظهرت صحته. وقسموا القياس أيضًا إلى قسمين؛ الأول: ما ضعف تأثيره، الثاني: ما ظهر فساده وخفيت صحته.

وأقوى هذه الأنواع الأربعة ـ عند التعارض ـ القسم الأول من الاستحسان ويليه القسم الأول من القياس ثم الثاني، ثم الثاني من الاستحسان.

مثلاً: سؤر سباع الطير القياس يقتضي نجاسته حملاً على سؤر سباع البهائم لأن السؤر معتبر باللحم وكل منهما نجس اللحم، والاستحسان يقضي بالطهارة قياسًا خفيًا على الآدمي لأن كلاً غير مأكول اللحم فيقدم الاستحسان لأن القياس قد ضعف مؤثره وهو مخالطة اللعاب النجس للماء في سؤر سباع البهائم وليس كذلك في سباع الطير لأنها إنما تشرب بمناقيرها وهي عظم طاهر فانتفت علة النجاسة فكان طاهراً كسؤر الآدمي، وأثر هذا القياس الخفي أقوى من القياس الظاهر.

مثال ثان: سجدة التلاوة الواجبة في الصلاة، القياس يقضي أنه يجوز أن يركع بها في الصلاة ناويًا بالركوع سجدة التلاوة لظهور أن المقصود بهذه السجدة إظهار التعظيم، وهو موجود في الركوع، ولذلك أطلق عليها في

القرآن لفظه قال تعالىٰ: ﴿ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴾ فهذا قياس خفيت صحته، وهو ضعيف الظاهر لما يلزم عليه من تأدي المأمور به بغيره ومن العمل بالمجاز مع إمكان العمل بالحقيقة - والاستحسان يقضي بعدم جواز ذلك قياسًا علىٰ سجود الصلاة فإنه لا ينوب عنه ركوعها - وهذا المعنىٰ هو صحة الاستحسان الظاهرة ولكن باطنه فاسد لأنه قياس مع الفارق وهو أن الصلاة فيها الركوع والسجود مطلوب كل منهما بطلب يخصه. قال تعالىٰ: ﴿ ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ﴾ فمنع أن يتأدىٰ أحدهما في ضمن الآخر.

أما سجدة التلاوة فطلبت وحدها وعقل معناها وهو إظهار التعظيم، وهذا يحصل بما اعتبره الشارع عبادة وهو ركوع الصلاة، وبذلك ترجح القياس. واستظهر ابن الهمام أن الذي قدم هنا هو الاستحسان لأن علته أخفىٰ من علة ما سمي في المثال استحسانًا فإن منع تأدي المأمور به بغيره أقوىٰ تبادراً من جوازه لمشاركته إياه في صفته أو لإطلاق لفظه عليه.

ظهر مما تقدم أنه لا يكون استحسان إلا مع قياس يعارضه.

وقال الكمال: إن ما ثبت بغير القياس سواء أكان استحسانًا أم لا لا يعدي، وعلله بأن ما هذا شأنه خارج عن سنن القياس فيسقط شرط التعدية وبنىٰ علىٰ ذلك مسألة ذكرها.

وذلك غير ظاهر، فإن الاستحسان بالمعنىٰ الذي أوضح لم يخرج عن كونه قياسًا غاية الأمر أن علته خفية لا تظهر بالنظرة الأولىٰ أما إذا أريد بالاستحسان ما ورد به النص معدولاً به عن سنن القياس أي غير معقول الحكمة أو عقلت ولكن وجد من التعدية مانع فصحيح أنه لا يقاس عليه لما تقدم في محله. وربما كانت المسألة التي ذكرها توضح ذلك، وهي أن النص قد ورد بتحالف البيّعين إذا اختلفا في الثمن بعد قبض المبيع لأن النص مطلق، وهذا خارج عن القواعد المقررة من أن «**البينة على من ادعى واليمين على من أنكر**» والمشتري هنا غير مدع لأنه تسلم المبيع.

وبناء علىٰ ذلك لم يتعد هذا الحكم إلىٰ الإجارة بعد استيفاء المنفعة إذا اختلف

المتعاقدان على قدر الأجرة ولا إلى وارثي المتبايعين. أما التحالف قبل القبض فلأن كلاً من البيعين مدع وكلاً ينكر دعوى الآخر يتعدى حكم التحالف إلى الإجارة قبل استيفاء المنفعة وإلى وارثي المتبايعين.

والخلاصة: أن الاستحسان عند الحنفية ليس كما ظنه معارضوهم من أنه مجرد قول بلا دليل أو قول بالهوى والتشهي بل قياس يعارض قياسًا آخر وقد يرجح عليه بقوة الأثر.

وقد يرد الاستحسان في قول الحنفية بمعنى آخر وهو: كل دليل يخالف القياس الظاهر كنص السلم فإنه يخالف قاعدة معروفة وهي بطلان بيع المعدوم إذ أن المسلم فيه معدوم وكالإجماع على صحة الاستصناع وكأحكام الضرورات كطهارة الحياض والآبار.

قال الغزالي: وهذا مما لا ينكر وإنما يرجع الاستنكار فيه إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانًا من بين سائر الأدلة.

ترجيح الأقيسة المتعارضة[1] :

إذا تعارض في المحل أوصاف يناسب كل منها أن يكون مناطًا للحكم فلابد من الاجتهاد حتى يترجح أحد هذه الأوصاف فيكون هو مناط الحكم.

وهذا الترجيح نوعان:

الأول: الترجيح بالمسلك الذي يثبت العلة.

الثاني: الترجيح بالحكمة التي لأجلها شرع الحكم.

فبالنوع الأول يرجح ما ثبتت عليته بإجماع قطعي، ثم ما ثبتت عليته بنص صريح قطعي، ثم ما بنص صريح ظني، ثم ما بالإيماء، ثم ما بالملاءمة.

ويقدم من هذا ما عرف تأثير جنسه في عين الحكم، ثم ما عرف تأثير عينه في جنس الحكم، ثم ما عرف تأثير جنسه في جنس الحكم، وما قرب فيه جنس

---

(١) انظر: «البرهان» (٢/ ٧٨٢)، و«البحر المحيط» (٦/ ١٩٠)، و«التقرير والتحبير» (٣/ ٤)، و«المسودة» (ص/ ٤٤٦)، و«كشف الأسرار» للنسفي (٢/ ٥٤، ٥٥).

الوصف أو الحكم أولىٰ مما بعد. والمركب أولىٰ من البسيط.

ويترجح ما ثبتت عليته بالمناسبة عند من يراها كافية علىٰ ما ثبت بالدوران، وما ثبت بالسبر علىٰ ما ثبت بالدوران والمناسبة، لأن السبر يتعرض فيه لنفيٰ المعارض في الأصل ولانعكاس علته ففيه ما في الدوران وزيادة.

وبالنوع الثاني يترجح الوصف الذي هو مظنة لمصلحة ضرورية أو مكملها، ثم ما هو لمصلحة حاجية أو مكملها، ثم ما هو لمصلحة كمالية أو مكملها. وإذا تعارضت مصالح ضرورية قدم الديني، ثم حفظ النفس، ثم النسل، ثم العقل، ثم المال. وبعضهم يرجح ما بعد المصلحة الدينية عليها.

وإذا تعارضت المرجحات فلابد من اجتهاد لترجيح أقواها. وقد جرت عادة الحنفية أن يذكروا أربعة أشياء يعدونها من مرجحات القياس وهي:

(١) قوة الأثر.

(٢) الثبات علىٰ الحكم.

(٣) كثرة الأصول.

(٤) العكس.

فأما قوة الأثر فهي ما تقدم ذكره في الاستحسان والقياس وضربوا لذلك مثلاً: نكاح الحر أمة مع قدرته علىٰ طول الحرة، قاسه الشافعي علىٰ نكاح الحر أمة مع وجود الحرة عنده فمنعه.

والوصف الجامع المثير للحرمة أن كلاً سبب لإرقاق مائه مع غنيته عنه، وهذا الإرقاق إهلاك معنىٰ، فكما يحرم قتل الولد كذلك يحرم ما كان بسبيله.

وقاسه الحنفية علىٰ نكاح العبد أمة مع طول الحرة فجوزوه وقالوا: إن أثر الحرية في اتساع الحل أقوىٰ من الرق فيه، فإذا ملك العبد شيئًا ملكه الحر من طريق أولىٰ، وقالوا إن تزوج الأمة ليس فيه إرقاق الولد المزعوم، وغاية ما فيه أنه امتناع عن إيجاد الولد الحر لا أن اللازم إرقاق مائه.

وإذا قيل إن المعنىٰ بالإرقاق هذا كانت العلة منقوضة بنكاح العبد القادر علىٰ

طول الحرة أمة لأن ماءه حر، إذ الرق إنما يجيء من قبل الأم ومع ذلك صح نكاحه ولم يمنعه إرقاق ولده حسب تفسيركم، ومنقوضة بعزل الحر فإنه إتلاف حقيقة.

وبالتأمل يرى أن القياس الذي أجراه الشافعي واضح المعنى ودافع لمفسدة لا شك فيها، بخلاف قياس الحنفية فإن الأصل والفرع فيه مفترقان.

فهذا حر يعاب برقة الأبناء، وذاك عبد مملوك لسيده ولا شيء عليه من العار إن جاء برقيق، ولا فخر له إن جاء بحر.

فالقياس مع فارق واضح.

أما الثبات على الحكم فبأن يكثر عن الشارع اعتبار الوصف في صور كثيرة مؤديًا إلى ذلك الحكم.

وتوضيحه أن يتعارض وصفان أيهما مناط الحكم ثم نجد أحدهما ألزم للحكم من الوصف الآخر فيزداد الأول بذلك قوة كالمسح في دلالته على التخفيف فإنه اعتبر في كل تطهير غير معقول المعنى كالتيمم ومسح الجبيرة والخف، فإنه في جميع هذه المواضع لا يستحب فيه التكرار بالإجماع، بخلاف ما عقل فيه التطهير.

ولذلك جعل الحنفية وصف المسح في الرأس علة لعدم تكراره بخلاف وصف الركنية فإن أثره إنما هو في الإكمال لا في التكرار، ولذلك رجح الحنفية قياسهم لما فيه من الثبات.

وأما كثرة الأصول فمعناها أن تكثر المحال التي يوجد فيها جنس الوصف في عين الحكم أو جنسه أو يوجد فيها عين الوصف في جنس الحكم وهو مرجح لأنه يرجع إلى اشتهار الدليل الذي هو الوصف فيكون كالخبر المشهور يترجح بشهرته. وكثرة الأصول بهذا المعنى قريبة من الثبات على الحكم.

ورأى ابن الهمام أن هذه الثلاثة ترجع إلى شيء واحد وهو قوة الأثر وإنما تفترق بالاعتبار: فإذا اعتبرنا الوصف نفسه قلنا قوة الأثر.

وإذا اعتبرنا الحكم قلنا الثبات على الحكم، وإذا اعتبرنا الأصل المقيس عليه قلنا كثرة الأصول.

وأما العكس فقد تقدم ذكره في شروط العلة. ولما لم يكن من شروطها وكان من الممكن أن يوجد الحكم بعلل شتى كان أضعف المرجحات.

ويذكرون في مقابل ذلك أربعة لا ترجيح بها وهي:

(١) ما يصلح علة مستقلة.

(٢) غلبة الأشباه.

(٣) زيادة التعدية.

(٤) البساطة.

فالأول: أن ينضم إلى الوصف الذي له معارض وصف آخر يصلح للعلية وحده فلا يكون مقويًا له، لأن تقوية الوصف إنما تكون بشيء يرجع إلى ذاته.

والثاني: أن يكون للفرع أوجه شبه كثيرة بأحد الأصلين، وشبه واحد بالأصل الآخر.

فلا تكون تلك الكثرة مرجحة لإلحاق الفرع بما شبهه به أكثر كما لو حصل الخلاف في إلحاق الأخ بالأب أو ابن العم فيعتق على من اشتراه أولا يعتق، ثم وجدنا له أوجه شبه كثيرة بابن العم وهي حل الحليلة بعد طلاقها وإعطاء الزكاة وحل الشهادة والقصاص له، وله بالأب شبه واحد وهو المحرمية فلا تكون كثرة الأشباه مرجحة لإلحاقه بابن العم.

والثالث: أن يكون أحد الوصفين مؤديًا إلى تعدية الحكم إلى محال أكثر من الوصف الآخر كالطعم والكيل في تعليل الربا، فإن وصف الطعم يعدي التحريم إلى القليل والكثير، ووصف الكيل يقصره على ما يكال وليس هذا مرجحًا.

والرابع: أن يكون أحد الوصفين بسيطًا والآخر مركبًا من جزءين فأكثر، وهذا عكس الثالث لأنه يؤدي إلى قلة التعدية.

حكم القياس:

حكم القياس التعدية، وهي أن يثبت للفرع من الحكم ما للأصل فيلزم ألا

يثبت بالقياس أحكام ابتداء أي بدون أصل ثبت حكمه كإباحة الركعة وحرمة المدينة ولا وصف تلك الأحكام كصفة الوتر لأنه لا أصل فكيف يكون قياس؟

ومما اختلفوا في إثباته بالقياس العلل الشرعية بأن يجعل الشارع وصفًا علة لحكمة فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بأنه علة لأنه يؤدي إلى تلك المصلحة.

فأكثر أصحاب الشافعي قالوا يجوز، ومنعه القاضي أبو زيد وأصحاب أبي حنيفة، واختاره ابن الحاجب لأن الوصف الذي هذا شأنه مناسب مرسل وهو لا يعتبر.

أما كونه مناسبًا مرسلاً فلأن حاصله أن يجعل علة للحكم لتحصيل الحكمة المقصودة في الفرع كما في الأصل، ولا يشهد له أصل بالاعتبار، يعني لم يثبت محل يتحقق فيه علية هذا الوصف لأنا إنما نستدل على اعتبار الوصف في نظر الشارع بذلك، ولأن السبب في علية المقيس عليه ـ وهي قدر من الحكمة يتضمنها ـ منتفية في المقيس أي لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما فيمتنع الجمع بينهما في الحكم وهو العلية، ولأن الحكمة المشتركة إن كانت ظاهرة منضبطة استغنى عن الالتفات إلى الوصفين وصار الحكم مرتبًا على الوصف الذي يجمعهما، وإن لم تكن منضبطة وكان لها مظنة فكذلك يرتب الحكم على هذه المظنة، وإن لم يكن هذا ولا ذاك فلا جامع بين الوصفين من حكمة أو مظنة فلا قياس.

وما يتوهم في بعض المحال ثبوته بالقياس في العلل فمحمله أن هذه العلل المشتركة يجمعها وصف واحد أعم منها وهو العلة في الحقيقة كما قالوا في قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد، فإن العلة في الحقيقة هي القتل العمد العدوان وهو وصف يجمعهما.

والمتأمل لما جاء به الغزالي في تأييد الجواز يرى أنه لا يريد إلا هذا المعنى، وهو أن العلل المشتركة يجمعها وصف واحد.

وبذلك يرجع النزاع لفظيًا؛ لأن إثبات العلل بالقياس أكثر من أن يدل عليه.

القياس في الحدود[1] :

لا يثبت القياس في الحدود لأنها تشتمل على تقديرات غير معقولة المعنى وإذا عقلت فإن في القياس شبهة تدرأ الحد، ومن الأصول أن الحدود لا يتوسع فيها، بل لابد من نص يثبتها حتى يمكن توقيعها.

وربما يعترض على ذلك بقياس عليّ: حد الشرب على حد القذف، وقد تابعه الصحابة. ويجاب بأن القياس لم يكن لإثبات الحد، بل لتقدير غايته. وقد قدمنا الكلام في هذا.

التعبد بالقياس: تشعبت في التعبد بالقياس أقاويل الفقهاء: فمنهم من قال يستحيل التعبد به عقلاً، ومنهم من قال يجب التعبد به عقلاً، ومنهم من قال لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب إلا أن الشرع قد حظره. والجمهور على أن التعبد به جائز عقلاً وواقع شرعًا.

أدلة الرأي الأول: إن التعبد بالقياس محال لأنه تعبد بما لا سبيل إلى معرفته لأن رجم الظن جهل ولا صلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل حتى يحكموا بما لا يتحققون أنه حكم الله.

وهذا دليل مبني على أصلين هما محل نزاع؛ فالأول: وجوب الصلاح على الله، والثاني: أنه لا صلاح في القياس، وجمهور أهل السنة يبطل الأصل الأول.

وإذا سلم فلعل الله علم لطفًا بعباده في الرد إلى القياس ليحملوا مؤنة البحث وكد الفكر في الاستنباط. وتكليف القلب بالفكر يساوي تكليف الجسم بالعبادات.

ولا يقال إن الشارع كان قادراً على أن يكفيهم تلك المؤنة بالتنصيص، لأنا نقول: لعل الله علم من عباده أنه لو فوض الاستنباط إلى رأيهم انبعث حرصهم لاتباع اجتهادهم وظنونهم.

وقد كلف الله الناس بالحكم بقول الشاهدين والاستدلال على القبلة وتقدير المثل والكفايات والجنايات وذلك كله ظن وتخمين وقد قلتم إنه قد كلف به.

---

(١) انظر: «تشنيف المسامع» (٣/١٥٨).

(٢) إنه لا قياس إلا بعلة، والعلة ما توجب الحكم لذاتها، وعلل الشارع ليست كذلك. فكيف يستقيم التعليل مع أن ما نصب علة للتحريم يجوز أن يكون علة للتحليل؟

والجواب أنه لا معنىٰ لعلة الحكم إلا علامة منصوبة علىٰ الحكم. ويجوز أن يقول الشارع اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر.

ويجوز أن ينصبه علامة للتحليل، ويجوز أن يقول من ظنه علامة للتحليل فقد حللت له كل مسكر، ومن ظنه علامة للتحريم فقد حرمت عليه كل مسكر حتىٰ يختلف المجتهدون في هذه الظنون وكلهم مثابون.

(٣) إن حكم الله خبره، ولا يعرف ذلك إلا بتوقيف.

والجواب أنه إذا قال الشارع تعبدتكم بالقياس، فإذا ظننتم أني حرمت الربا لكونه مطعومًا فقيسوا عليه كل مطعوم كان هذا خبرًا عن حكم الزبيب وما لم يقم دليل علىٰ التعبد بالقياس لا يجوز القياس، فالقياس إذًا حكم بالتوقيف المحض وسيأتي تفصيل هذا الدليل.

أدلة من يقولون بالوجوب:

١ ـ إن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة، والصور لا تتناهىٰ فيجب ردهم إلىٰ الاجتهاد ضرورة.

والجواب أن هذا فاسد، لأن الذي لا يتناهىٰ إنما هو الجزئيات التي تندرج تحت قضايا كلية تشتمل علىٰ مناط الحكم وروابطه، وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية كقوله: كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي. وإذا جيء بهذه الكليات العامة استغنىٰ الناس عن استنباط مناط الحكم واستغنوا عن القياس.

٢ ـ إن العقل كما دل علىٰ العلل العقلية دل علىٰ العلل الشرعية فإنها تدرك بالعقل ومناسبة الحكم مناسبة عقلية مصلحية يتقاضىٰ العقل ورود الشرع بها، وهذا فاسد لأن القياس إنما يتصور بسبب خصوص النص ببعض مجاري الحكم

وكل حكم قدر خصوصه فتعميمه ممكن، فلو عم لم يبق للقياس مجال .

وقياس العلة الشرعية على العقلية خطأ؛ لأن العلل الشرعية لا توجب الحكم لذاتها إن كانت مناسبة .

أما الذين جوزوا التعبد بالقياس عقلاً ومنعوه شرعًا فلم يجوزوا استنباط الأحكام إلا بدليل قاطع كالنص وما يجري مجراه، فإن الرد عليهم إنما هو بإقامة البرهان على وقوع التعبد به ورد شبههم التي استندوا إليها .

٣ ـ إجماع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصًا، وهذا مما تواتر عنهم تواترًا لا شك فيه. ولنحك من ذلك بعضه: فمنه حكمهم بإمامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد، مع انتفاء النص، قياسًا على إمامة الصلاة التي اختصه بها رسول الله ﷺ في حياته .

ومن ذلك رجوعهم إلى اجتهاد أبي بكر ورأيه في قتال مانعي الزكاة ـ وقد كان بنو حنيفة يتمسكون بظاهر قوله تعالى: ﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ** ﴾ فقالوا لأبي بكر: إن أمر رسول الله ﷺ بأخذ الصدقات لأن صلاته كانت سكنًا لنا وصلاتك ليست بسكن لنا، فأوجبوا تخصيص الحكم بمحل النص ـ وقاس الصحابة خليفة الرسول على الرسول إذ أن الرسول إنما كان يأخذ لحق الفقراء لا لحق نفسه، والخليفة نائب في استيفاء الحقوق، ومن ذلك ما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد بعد طول التوقف فيه ككتب المصحف وجمع القرآن بين الدفتين، وكذلك جمعه عثمان على ترتيب واحد بعد أن كثرت المصاحف مختلفة الترتيب، ومن ذلك إجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجد والإخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم بأنه لا نص في المسائل التي أجمعوا على الاجتهاد فيها .

ومن أخبارهم التي تدل على العمل بالرأي قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابًا فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان: الكلالة ما عدا الوالد والولد، ومن ذلك أنه ورث أم

الأم دون أم الأب، فقال له بعض الأنصار: لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت؟ فرجع إلى التشريك في السدس، ومن ذلك حكمه بالرأي في التسوية في العطاء، وقد خالفه في ذلك عمر فجعله متفاوتًا بتفاوت درجاتهم.

ومن ذلك قول عمر: أقضي في الجد برأيي وأقول فيه برأيي وقضى بآراء مختلفة، وقال لما سمع الحديث في الجنين: لولا هذا لقضينا فيه برأينا.

ولما قيل له في مسألة المشتركة: هب أن أبانا كان حجراً ألسنا من أم واحدة؟ أشرك بينهم بهذا الرأي، ومن ذلك أنه قيل لعمر: إن سمرة أخذ من تجار اليهود الخمر في العشور وخللها وباعها، فقال: قاتل الله سمرة أما علم أن النبي ﷺ. قال: **«لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها»**[١] ؟

فقاس عمر الخل على الشحم وأن تحريمها تحريم لثمنها.

وفي عهد عمر إلى أبي موسى الأشعري: اعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور برأيك، ومن ذلك قول عثمان لعمر رضي الله عنهما في بعض الأحكام: إن اتبعت رأيك فرأيك أسد وإن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي كان، فلو كان في المسألة دليل قاطع لما صوبهما جميعاً.

وقضى عثمان بتوريث المبتوتة بالرأي، ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة برأيه بعد أن استمهل شهراً، وكان ابن مسعود يوصي من يلي القضاء بالرأي، ويقول: الأمر في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين، فإن لم يكن من ذلك شيء فاجتهد رأيك.

ومن ذلك قول معاذ بن جبل للنبي ﷺ: أجتهد رأيي عند فقد الكتاب والسنة، فزكاه النبي ﷺ[٢] .

ولما سمع ابن عباس نهي النبي ﷺ عن بيع الطعام قبل أن يقبض، قال: لا أحسب كل شيء إلا مثله[٣] ، إلى غير ذلك مما لا يدخل تحت الحصر، وما من

(١) أخرجه البخاري [٢٢٢٣]، ومسلم [١٥٨٢].
(٢) تقدم بيان ضعفه.
(٣) أخرجه البخاري [٢١٣٥]، ومسلم [١٥٢٥].

مفت إلا وقد قال بالرأي. ومن لم يقل به أغناه غيره عن الاجتهاد ولم يعترض عليهم في الرأي فانعقد إجماعهم علىٰ جواز القول بالرأي.

وقد اعترض النافون للتعبد بالقياس علىٰ هذا الاستدلال بخمسة اعترضات:

١ ـ قال الجاحظ، حكاية عن النظام: إن الصحابة لو لزموا العمل بما أمروا ولم يتكلفوا ما كفوا القول فيه من إعمال الرأي والقياس لم يقع بينهم الخلاف ولم يسفكوا الدماء، ولكنهم لما عدلوا عما كلفوا وتكلفوا القول بالرأي جعلوا للخلاف طريقًا وتورطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال.

وهذا اعتراض من عجز عن إنكار اتفاقهم علىٰ الرأي فنسبهم إلىٰ الضلال وهو الضال.

ويدل علىٰ فساد قوله ما دل من الأخبار علىٰ أن الأمة لا تجمع علىٰ الخطأ؛ وكيف يجترئ عاقل علىٰ القدح فيمن أثنىٰ الله عليهم وأعلن أنه قد رضي عنهم.

٢ ـ قالوا: لا يصح القياس إلا من بعضهم.

قال النظام ـ فيما حكاه عنه الجاحظ ـ: إنه لم يخض في القياس إلا نفر يسير من قدمائهم كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل، ونفر يسير من أحداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير.

ثم شرع في ثلب العبادلة وقال كأنهم كانوا أعرف بأحوال النبي عليه الصلاة والسلام من آبائهم.

وقال الداودية: لا نسلم سكوت جميعهم عن إنكار الرأي، إذ قال أبو بكر: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي.

وقال: أقول في الكلالة برأيي فإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان.

وقال عليّ لعمر في قصة الجنين: إن اجتهدوا فقد أخطأوا وإن لم يجتهدوا فقد غشوا، وقال: إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا.

وقال علي وعثمان: لو كان الدين بالرأي لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره.

وقال عمر اتهموا الرأي على الدين فإن الرأي منا تكلف وظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئًا.

وقال أيضًا: إن قومًا يفتون بآرائهم ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون.

وقال ابن مسعود: قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون ما لم يكن بما كان.

وقال ابن عباس: إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه.

وقال ابن عمر ذروني من أرأيت وأرأيت، وكذلك أنكر التابعون القياس كالشعبي ومسروق.

والجواب عن ذلك أنا بينا بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي أو السكوت عن القائلين به، وثبت ذلك في وقائع مشهورة كميراث الجد والإخوة وتعيين الإمام بالبيعة وجمع المصحف والعهد إلى عمر بالخلافة، وما لم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع بروايات صحيحة لا ينكرها أحد من الأمة ما أورث علمًا ضروريًا بقولهم بالرأي وعرف ذلك ضرورة، وما نقلوه بخلاف ذلك أكثرها مقاطيع ومروية عن غير ثبت.

ولو صحت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما أنكروه على الرأي المخالف للنص أو الصادر عمن ليس من أهل الاجتهاد، أو وضع الرأي في غير محله.

والرأي الفاسد الذي لا يشهد له أصل ويرجع إلى محض الهوى ووضع الشرع ابتداء من غير نسج على منوال سابق.

٣ ـ إن دليل الإجماع إنما تم بسكوت الباقين فلعلهم سكتوا على سبيل المجاملة والمصالحة خيفة من ثوران فتنة النزاع، أو سكتوا عن إظهار الدليل لخفائه.

والجواب أن حمل سكوتهم على المجاملة والمصالحة اتقاء الفتنة محال لأنهم اختلفوا في المسائل وتناظروا وتحاجوا ولم يتجاملوا، ثم افترقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض.

وأما سكوتهم لخفاء الدليل فمحال فإن قول القائل لغيره: لست شارعًا ولا مأذونًا من جهة الشارع، فلم تضع أحكام الله برأيك ليس مما يعجز عنه أحد. وكل من قاس بغير إذن فقد شرع، فلولا علمهم بأن هناك إذنًا ما سكتوا.

٤ ـ قالوا إن ما ذكرتم نقل للحكم بالظن والاجتهاد.

ولعلهم عولوا في الحكم على صيغة عموم، أو استصحاب حال، أو على غير ذلك.

وما جاوز هذا كان اجتهادهم في تحقيق المناط لا في تخريجه ولا تنقيحه.

ونحن لا ننكر الاجتهاد لتحقيق المناط.

والجواب أن أقيسة الصحابة المنقولة عنهم تجاوزت تحقيق المناط إلى تعليل النص وتنقيح مناط الحكم، كعهد أبي بكر لعمر رضي الله عنهما فإنه قاس العهد على العقد بالبيعة، وقياس أبي بكر الزكاة على الصلاة في قتال من منع الزكاة، ورجوع أبي بكر إلى توريث أم الأب قياسًا على أم الأم إلى غير ذلك مما قدمنا ذكره وليس فيه شيء من تحقيق المناط، ومن أشهر الوقائع المنقولة عنهم مسألة الجد والإخوة ومسألة الحرام وهي قول الرجل لامرأته: أنت عليّ حرام، فقد ألحقه بعضهم بالظهار وبعضهم بالطلاق وبعضهم باليمين، وكل ذلك قياس في مسألة لا نص فيها إذ النص ورد في المملوكة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ والنزاع وقع في الزوجة فلم يقولوا هذه لفظة لا حكم لها ويسكتوا عن الاجتهاد فيها بل اجتهدوا وقاسوا وأفتوا، وكذلك أمر الجد فإنه وحده عصبة والأخ وحده عصبة، وكل منهما منصوص عليه ولا نص في الاجتماع فقضوا فيه بقضايا مختلفة بناء على الاجتهاد والقياس، ومن فتش عن اجتهاداتهم علم ضرورة سلوكهم طرق المقايسة والتشبيه.

٥ ـ قالوا: محال أن يكون الصحابة قالوا بالقياس من تلقاء أنفسهم اختراعًا، وإن كان هناك دليل وجب إظهاره. والجواب عن ذلك من وجهين:

الأول: أنه متى ثبت أنهم أجمعوا على القياس فقد ثبت بالدليل القاطع أن الأمة لا تجمع على الخطأ فلا حاجة للبحث عن مستندهم.

الثاني: أن هناك مستندات كثيرة اقترنت بأمارات أفادتهم علمًا ضروريًا التعبد بالقياس وهي بمجموعها تثبت ذلك فمنها حديث معاذ المشهور، ومنها قوله لعمر حين تردد في قبلة الصائم: أرأيت لو تمضمضت أكان عليك من جناح؟ فقال: لا، فقال: فلم إذًا؟ فشبه مقدمة الوقاع بمقدمة الشرب.

ومنها قوله عليه الصلاة والسلام للخثعمية «**أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه؟**» قالت: نعم، قال: «**فدين الله أحق بالقضاء**»[1] فهو تنبيه على قياس دين الله تعالى على دين الخلق. ومنها قوله: «**كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي لأجل الدافة فادخروا**»[2] فبين أنه وإن سكت عن العلة فقد كان النهي لعلة وقد زالت العلة فزال الحكم، وقوله تعالى: ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ**﴾ وروت أم سلمة أنه قال: «**إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي**»[3] ودل عليه قوله تعالى: ﴿**لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**﴾ وليس الرأي إلا تشبيهًا وتمثيلاً بحكم ما هو أقرب إلى الشيء وأشبه به، وإذا ثبت أنه كان مجتهدًا بالأمر وثبت اجتهاد الصحابة فيعلم أنهم اجتهدوا بالأمر، ومن ذلك قوله: «**إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران**» [4] إلى غير ذلك من الأدلة الكثيرة التي لا تدخل تحت حصر.

وبعد أن رددنا ما نقضوا به الدليل على التعبد بالقياس نذكر ما استدلوا به على نفي ذلك ونرده.

---

(١) أخرجه البخاري [١٩٥٣]، ومسلم [١١٤٨].

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) **ضعيف**: أخرجه أبو داود [٣٥٨٥].

(٤) أخرجه البخاري [٧٣٥٢]، ومسلم [١٧١٦].

وأدلتهم قسمان:

القسم الأول: منقول.

الثاني: معقول.

أدلتهم المنقولة:

(١) تمسكهم بظواهر من الكتاب نحو قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ وقوله: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ قالوا: معنى ذلك أنه مبين لكل شيء مما شرع لكم، فكل مشروع في الكتاب وما ليس مشروعًا يبقى على النفي الأصلي.

والجواب من أوجه:

الأول: أنه ليس في الكتاب مسألة الجد والإخوة والعول والمبتوتة والمفوضة وأنت عليّ حرام وفيها حكم شرعي لله اتفق الصحابة على طلبه، والكتاب بيان له إما بتمهيد طريق الاعتبار أو بالدلالة على الإجماع والسنة، وقد ثبت القياس بالإجماع والسنة فيكون الكتاب قد بينه.

الثاني: إنكم حرمتم القياس وليس في القرآن تحريمه فيلزمكم تخصيص قوله تعالى: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾.

(٢) تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾. وهذا حكم بغير المنزل.

والجواب أن الحكم المستنبط من المنزل منزل ثم هذا خطاب مع الرسول وقد قاسوا عليه غيره.

(٣) تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾.

والجواب أن الحكم مقطوع به لا مظنون، لأنا إذا علمنا أن الشارع قال إن وقع في ظنكم أن العلة في النهي عن بيع البُر بالبُر إلا مثلاً بمثل هي الكيل فقد حرمت

عليكم أن تبيعوا أي مكيل بجنسه إلا مثلاً بمثل كنا قاطعين بالحكم لا ظانين، على أنا لا نسلم أن الشارع أمر بمخالفة الظن في مثل ما نحن فيه فإنه تعبدنا بخبر الواحد، وظاهر الكتاب، والشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة واثنين ورجل وامرأتين، وظاهر السنة، وغير ذلك.

وإنما المراد بالظنون التي اعتبرت إثمًا ونهى عن اتباعها هي الظنون المخالفة للأدلة القاطعة.

(٤) قالوا: قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ وأنتم تردونه إلى الرأي.

والجواب أنا بالقياس نرده إلى العلل المستنبطة من النصوص، والقياس عبارة عن تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم.

(٥) تمسكوا بقوله عليه الصلاة والسلام: **«تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»** [1] .

والجواب أن المراد بذلك الرأي المخالف للنص جمعًا بين الأدلة.

أدلتهم من طريق العقل:

(١) قالت الشيعة والتعليمية: إن الاختلاف ليس من دين الله، ودين الله واحد ليس بمختلف، وفي رد الخلق إلى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورة والرأي منبع الخلاف، فإن كان كل مجتهد مصيبًا فكيف يكون الشيء ونقيضه دينًا؟ وإن كان المصيب واحدًا فهو محال إذ ظن هذا كظن ذاك، والظنيات لا دليل فيها بل ترجع إلى ميل النفوس، والميل مختلف.

والدليل على ذم الاختلاف قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا

---

(١) **ضعيف جدًا**: أخرجه أبو يعلى [٥٨٥٦]، وفي إسناده عثمان بن عبد الرحمن الزهري متروك الحديث.

فيه اخْتلافًا كَثيرًا ﴾ و قال ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فيه﴾ و قال: ﴿وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ وقال: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ وكراهة كبار الصحابة للخلاف أشهر من أن يدل عليها.

والجواب أن الاختلاف المنفي عما من عند الله إنما هو التناقض والاضطراب وإلا لم يكن شيء من أدلة الشريعة من عند الله.

والشيعة أنفسهم الذين يقولون بالإمام المعصوم قد اختلفوا في الأحكام اختلافًا كثيرًا، وجميع الملل والشرائع السماوية من عند الله وهي مختلفة.

وأما قوله: (ولا تتفرقوا، ولا تنازعوا) فكل ذلك نهي عن الاختلاف في التوحيد والإيمان بالنبي ﷺ والقيام بنصرته، وكذلك أصول جميع الديانات التي ليست محلاً للنسخ.

(٢) قالوا: إن النفي الأصلي معلوم، والاستثناء منه بالنص معلوم، فيبقى المسكوت عنه على النفي الأصلي معلوم، فكيف يندفع المعلوم على القطع بالقياس المظنون؟

والجواب: أن العموم، والظواهر، وخبر الواحد، وقول الخبير في النفقات، وجزاء الصيد، وصدق الشهود، كل ذلك مظنون ويرفع به النفي الأصلي.

(٣) قالوا: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المتفرقات، إذ قال: يغسل الثوب من بول الصبية، ويرش من بول الصبي.

ويجب الغسل من المني والحيض ولا يجب من البول والمذي، وفرق في حق الحائض بين قضاء الصلاة والصوم، وأباح النظر إلى الرقيقة دون الحرة، وجمع بين المختلفات فأوجب جزاء الصيد على من قتله عمدًا أو خطأ، وفرق في حلق الشعر والتطيب بين العمد والخطأ، وأوجب الكفارة بالظهار والقتل واليمين والإفطار.

وأوجب القتل على الزاني والكافر والقاتل وتارك الصلاة .

فكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت عنه بما نص عليه؟! وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكون ذلك تعبداً .

والجواب أنا لا ننكر أن الشرع قد اشتمل على تعبدات ولذلك قسمت الأحكام إلى ثلاثة أقسام : قسم لا يعلل أصلاً ، وقسم يعلم كونه معللاً كالحجر على الصبي فإنه لضعف عقله ، وقسم يتردد فيه .

ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللاً ودليل على العلة المستنبطة ودليل على وجود العلة في الفرع ، وعند ذلك يندفع هذا الإشكال .

ولما كثرت التعبدات في العبادات احترسنا من القياس فيها ، وإنما القياس في المعاملات وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية .

(٤) قالوا إن النبي عليه الصلاة والسلام قد أوتي جوامع الكلم فكيف يليق به أن يعدل عن الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم فيعدل عن قوله حرمت الربا في كل مطعوم أو كل مكيل إلى عد الأشياء الستة ليرتبك الخلق في ظلمات الجهل .

والجواب أنه لو ذكر الأشياء الستة وذكر أن ما عداها لا ربا فيه وأن القياس حرام لكان أصرح وأرفع للريبة ، وقد كان قادراً ببلاغته على قطع الاحتمال للألفاظ العامة والظواهر وعلى أن يبين الجميع في القرآن المتواتر ليحسم الإشكال عن المتن والسند جميعًا وإذا لم يفعل فلا سبيل إلى التحكم على الله ورسوله فيما صرح ونبه وأطال وأوجز ، والله أعلم بأسرار ذلك كله .

ولعل الله سبحانه وتعالى علم لطفًا وسرًا في تعبد العلماء بالاجتهاد وأمرهم بالتشمير في استنباط أسرار الشرع كما بينا ذلك من قبل .

(٥) قالوا إن الحكم ثبت في الأصل بالنص لا بالعلة فكيف يثبت في الفرع بالعلة وهو تابع للأصل فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟ وإن ثبت في الأصل بالعلة فهو محال لأن النص قاطع والعلة مظنونة فكيف يحال المقطوع به على العلة المظنونة؟

والجواب أن الحكم يثبت في الأصل بالنص وفائدة استنباط العلة المظنونة إما تعدية العلة وإما الوقوف على مناط الحكم المظنون للمصلحة، وإما زوال الحكم عند زوال المناط، وإما الحكم في الفرع.

وإذا كان تابعًا للأصل في الحكم فلا يلزم أن يتبعه في الطريق فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريقة وإن لزمت المساواة في الحكم.

(٦) إن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف والعلة غايتها أن تكون منصوصًا عليها.

فلو قال الشارع: اتقوا الربا في كل مطعوم فهو توقيف عام.

ولو قال: اتقوا الربا في البُر لأنه مطعوم فهذا لا يساويه، ولا يقتضي الربا في غير البُر كما لو قال قائل: اعتقت من عبيدي كل أسود عتق كل أسود.

ولو قال: أعتقت فلانًا لسواده أو لأنه أسود لم يعتق جميع عبيده السود. وإذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها فكيف تعدي المستنبطة، وهذه الحجة قاصرة على الفرقة التي تنفي القياس البتة سواء كان منصوصة العلة أم لا.

والجواب أن الأمة مجمعة على الفرق، إذ تجب التسوية في الحكم مهما قال: حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليها كل مشتد.

ولو قال: أعتقت غانمًا لسواده فقيسوا عليه كل أسود اقتصر العتق على غانم.

وإنما كان هذا الفرق لأن الحكم لله في أملاك العباد، وفي أحكام الشرع وقد علق أحكام الأملاك حصولاً وزوالاً بالألفاظ دون الإرادات المجردة.

وأما أحكام الشرع فتثبت بكل ما دل على رضا الشرع وإرادته من قرينة ودلالة، وإن لم يكن لفظ فإذًا لا تساوي مع ظهور هذا الفرق.

وليس هذا الفرق مقتضى اللغة بدليل أن هناك تراكيب لا يقتصر الحكم فيها على المذكور كما لو قال: لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سم، ولا تأكل الهليلج فإنه مسهل، ولا تشرب الخمر فإنه يزيل العقل فإن أهل اللغة متفقون على أن معقول هذا التعليل تعدى النهي إلى كل ما فيه العلة، وإنما امتنع التعدي في المثال

السابق للتعبد بالألفاظ في العقود، فلا يقع العتق بالتعليل، بل لابد من اللفظ المطابق للمحل.

والخلاصة مما تقدم: أن الاجتهاد بالقياس ثابت عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأن الذي ساعدهم على ذلك ما رووه عنه عليه الصلاة والسلام من الأحاديث التي بلغت مبلغ التواتر المعنوي وقد اتفق على القول به كبار أئمة المسلمين ورأوه دليلاً موصلاً إلى معرفة حكم الله. ولابد أن ننبه إلى ثلاثة آراء خصوصية في القياس:

الأول: قال النظام: العلة المنصوصة توجب الإلحاق، لكن لا بطريق القياس، بل بطريق عموم اللفظ.

إذ لا فرق في اللغة بين قوله: حرمت كل مشتد، وبين قوله: حرمت الخمر لشدتها.

وهذا غير مرضي عند الجمهور، لأن قوله: حرمت الخمر لشدتها لا يقتضي من حيث اللفظ إلا تحريم الخمر خاصة، ولا يجوز إلحاق النبيذ ما لم يرد التعبد بالقياس إذ يجوز أن الله ينصب شدة الخمر خاصة علة، ويكون فائدة ذكر العلة زوال التحريم عند زوالها، ويجوز أن يعلم الله خاصية في شدة الخمر تدعو إلى ركوب القبائح ولا يكون ذلك في شدة النبيذ.

فالنظام في الحقيقة قاس وإن أنكر اسم القياس، فإن قيل: إذا قال الرجل لولده لا تأكل هذا فإنه سم، يفهم منه المنع عن أكل سم آخر.

قلنا لأن ذلك معلوم بقرينة إطراد العادات ومعرفة أخلاق الآباء في مقاصدهم من الأبناء وأنهم لا يفرقون بين سم وسم، وإنما يتقون الهلاك. وأما الشارع إذا حرم شيئًا بإرادته فيجوز أن يبيح مثله وأن يحرم لأن في ذلك رفقًا ومصلحة استأثر بعلمها.

الثـــاني: ذهب القاشاني والنهرواني إلى الإقرار بالقياس لأجل إجماع

الصحابة، لكن خصصا ذلك بموضعين:

أحدهما: أن تكون العلة منصوصة.

الثاني: الأحكام المعلقة بالأسباب وكأنهما يعنيان بذلك تنقيح المناط ويعترفان به.
وهذا القول يحتمل ثلاثة أوجه:

أحـدها: أن يشترطا مع قول الشارع حرمت الخمر لشدتها أن يقول وحرمت كل مشارك الخمر في الشدة، وأن يقول مع رجم ماعز لزناه: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، وإذا كان كذلك فليس هذا قولاً بالقياس بل بالعموم، ولا يكونان قد قالا بالقياس الذي أجمع عليه الصحابة.

الثـاني: ألا يشترطا هذا ولا يشترطا أيضًا ورود التعبد بالقياس. وعلى هذا يكون مذهبهما زيادة عما يقول الجمهور، لأن الجمهور لا يرون تعميم الحكم في العلة المنصوصة إلا بانضمام التعبد بالقياس إليها.

الثـــالث: أن يقول الشارع مهما ورد التعبد بالقياس جاز الإلحاق بالعلة المنصوصة، وهذا صحيح لولا ما شابه من الخطأ في الحصر فإنه قصر طريق إثبات علة الأصل على النص وترك للأدلة الأخرى التي تثبت العلية وتدل على اعتبار الشارع لها.

على أن الصحابة الذين احترم القاشاني والنهرواني إجماعهم قد قاسوا في مواضع ليس فيها علل منصوصة بل كلها علل مستنبطة كما في مسألة الحرام مسألة الجد والإخوة.

الثـــالث: ذهب بعض القدرية إلى التفرقة بين الفعل والترك فقال إذا علل الشارع وجوب فعل بعلة فلا يقاس عليه غيره إلا بتعبد بالقياس، ولو علل تحريم شيء بعلة وجب أن يقاس عليه ما اتحد معه في العلة دون التعبد بالقياس لأن من ترك العسل لحلاوته لزمه أن يترك كل حلو ومن ترك الخمر لإسكاره لزمه أن يترك كل مسكر.

أما من شرب العسل لحلاوته فلا يلزمه أن يشرب كل حلو .

وهذا مردود في جانبي الترك والفعل . أما الأول فلأنه لا يبعد أن يحرم الخمر لشدة الخمر خاصة ، ويفرق بين شدة الخمر وشدة النبيذ .

وأما الثاني فمن تناول العسل لحلاوته ولفراغ معدته وصدق شهوته لا يفرق بين عسل وعسل ، نعم لا يلزمه أن يأكل مرة بعد أخرىٰ لزوال الشهوة وامتلاء المعدة واختلاف الحال ، فما ثبت للشيء ثبت لمثله كان ذلك في ترك أو فعل .

والخلاصة: أن القياس أصل من أصول الدين الإسلامي وهو لا يخرج عن الكتاب والسنة بل هو روح النصوص ومعقولها ، ولولا القياس ما ظهر فضل الفقهاء ولا حكمة الحكماء .

الإباحة الأصلية [1] :

يطلق لفظ الإباحة الأصلية ويراد بها حكم العقل بأن الأشياء النافعة التي ليست بضرورية ولا يدرك العقل فيها قبحًا ولم يرد عن الشارع فيها حكم مباحة .

وقد يراد بها حكم الشرع بأن هذه الأشياء مباحة ما لم يرد نص حاظر أو موجب . ولنشرح الإباحة الأصلية باعتبار المعنيين :

الإباحة الأصلية العقلية:

اختلف الأصوليون في الأشياء التي شرحناها ، هل للعقل فيها حكم أو لا؟ فقال الأشاعرة لا حكم له فيها ، ولو سلم أن له حكمًا في غيرها (وهذه إحدىٰ مسألتين تنزل فيهما الأشاعرة مع المعتزلة في أمر التحسين والتقبيح العقليين)[2] .
وقال المعتزلة : له فيها حكم ثم اختلفوا فيه فقيل هو الإباحة وقيل الحظر وقيل غير معلوم وذلك ما يعنيه بالوقف أصحابه .

---

(١) انظر : «تشنيف المسامع» (٣/ ٤١٧)، و«شرح الكوكب» (٤/ ٤٠٤).

(٢) تقدم ذكر المذهب الحق في مسألة «التحسين والتقبيح العقليين» .

وقد يقال إذا لم يكن العقل يدرك في هذه الأشياء وجه حسن أو قبح فكيف يكون له فيها حكم مع أن الأحكام عند المعتزلة مبنية على ما يدركه العقل في الفعل من الحسن أو القبح؟ والجواب أن مرادهم أن ما لم يدرك حسنه أو قبحه بخصوصه يحكم ا لعقل بأن ارتكابه مباح أو محظور كما قال إن ما لا نص فيه عن الشارع فهو مباح أو حرام.

والحاصل أن العقل في هذا القسم لم يدرك الحكم على التفصيل والخصوص والنزاع في أنه هل له حكم على الإجمال والعموم أو لا.

احتج القائلون بالإباحة بأن الفعل منفعة خالية عن أمارات المفسدة العاجلة والآجلة فيكون مباحًا.

أما أنه منفعة خالية عن المفسدة العاجلة فإنه المفروض، وأما عن الآجلة فلأنها ليست شيئًا سوى العقاب، وهو لا يكون إلا بوصول حكم الشرع والمفروض عدمه.

واستدل الحاظر بأن ذلك تصرف في ملك الغير بدون إذنه، لأن جميع متعلقات الأفعال ملك لله تعالى وذلك يحتمل المنع، فالاحتياط العقلي منعه.

وأجيب عن هذا الدليل بأن الإذن معلوم عقلاً كأخذ مملوك قطرة من بحر سيد متصف بالجود، وأيضًا لو سلم حرمة التصرف في ملك الغير فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف ولذا لا يقبح الاستظلال بجدار الغير ولا الاستضاءة بمصباحه والاصطلاء بناره والمالك هنا منزه عن الضرر.

ولما كان هذا الخلاف مبنيًا على ما رجحنا خلافه من إثبات الأحكام العقلية بناء على الحسن والقبح العقليين لم نر فائدة في الاشتغال بتمحيص أدلة الفريقين. وننتقل إلى.

الإباحة الأصلية الشرعية:

ذهب جمهور المجتهدين إلى أصالة الإباحة في الأشياء التي وصفناها قبل وهي ما فيه نفع ولم يرد عن الشارع فيه حكم، وادعى بعض الأصوليين الإجماع

علىٰ ذلك، وهي دعوىٰ غير صحيحة لما نقل أن بعض المتكلمين يقول إن الأصل الحظر حتىٰ يرد الدليل المبيح، وبعضهم يتوقف فلا يقول بحظر ولا إباحة. وقبل إقامة البرهان علىٰ القول الصحيح نقدم هذه المقدمة

إن لكل واقعة حكمين؛ أحدهما: حكمها في الواقع، والثاني: حكمها الذي يظهر للمجتهد. والحكمان قد يتحدان إذا وفق المجتهد، وقد لا يتحدان إذا أخطأ.

والتوقف في الأول لا يستلزم التوقف في العمل لأن أحداً لم يكلف بإصابته، والتوقف في الثاني يستلزم التوقف في العمل لأنه هو المكلف به. ولا شك أن القائلين بالحظر والإباحة والوقف متفقون علىٰ الجهل بحكم الواقعة في نفس الأمر، لأن الفرض أنه لم يرد فيها نص عن الشارع بخصوصها. وهذا لا يستلزم التوقف في العمل كما قلنا، إذ قد يجهل ذلك الحكم ويعلم أن من لم يعلمه تكليفه ماذا.

ويبقىٰ الثاني وهو الحكم الظاهري الذي يستلزم التوقف فيه التوقف في العمل.

فخير قوم بين الفعل والترك وهم المبيحون، وحظر آخرون وهم المحتاطون.

أما القائلون بالوقف فلو أنهم توقفوا في العمل أيضاً لظهر الفرق بينهم وبين أصحاب المذهبين الآخرين، لكنهم مع ذلك يقولون بوجوب الاجتناب - وهو بعينه قول المحتاطين - وإن كان الفرق قائماً في الدليل.

فدليل الحاظر ما ثبت في الشريعة من أدلة الاحتياط، ودليل المتوقف ما ثبت من وجوب الابتعاد عن الشبهات.

فظهر أنه ليس في المسألة إلا رأيان من حيث الحكم الظاهري وهما الإباحة والحظر.

أما من حيث الحكم في الواقع فيصح أن يعدوا كلهم من أرباب الوقف، لأنهم كلهم متفقون علىٰ الجهل به. والحق أصالة الإباحة فيما ليس فيه نص من

الأفعال النافعة وهو الذي يطلقون عليه إباحة أصلية.

والدليل على ذلك من جهة العقل أن التكليف بدون بيان تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح، تعالى الله عنه. ومن جهة الشرع قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ**﴾ يعني أن الله لا يدخل قومًا في الضلالة والمعصية بعد التوحيد والإسلام حتى يبين لهم المعاصي وموجبات الضلالة، أي لا يكون فيما يدخلون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حرامًا، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ**﴾ وجه الدلالة أن التحريم لو لم يكن موقوفًا على البيان لما كان وجه لإنكاره سبحانه عدم الأكل مما ذكر اسم الله عليه معللاً بأن المحرمات مفصلة، فإنه لولا أن عدم التفصيل والبيان علة للحل لم يصلح تفصيل المحرمات علة لحل ما ذكر اسم الله عليه.

وقوله: ﴿**قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً**﴾ الآية، يدل بمفهوم الحصر على عدم حرمة ما سواه بل على أن عدم الوجدان كاف في نفي مطلق التحريم ودليل عليه قال بعض الفقهاء: إن في الآية إشعارًا بأن إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع؛ لأنها في صورة الاستدلال على الحل بعدم الوجدان للتحريم إلا للأشياء التي بينتها.

والآيات في ذلك كثيرة وكلها تؤكد هذا الأصل.

الاستصحاب[1]:

يطلق لفظ الاستصحاب على ثلاثة معان:

الأول: استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية قبل الشرع، وقد بيناه.

الثاني: استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ.

---

(١) انظر: «الإبهاج» (٣/ ١١١)، و«الإحكام» للآمدي (٣/ ١٨١)، و«تيسير التحرير» (٤/ ١٧٦)، و«كشف الأسرار» (٣/ ٣٧٧).

الثالث: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان العقد الذي يوجبه، وكشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام. فإن هذا حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعًا، ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه، فالاستصحاب ليس بحجة إلا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير، فهو في الحقيقة مردود إلى ما به ثبت الأصل باستمراره، وليس راجعًا إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب.

شرع من قبلنا [1] :

اعلم أن شرائع الأنبياء السابقين منها ما نسخته شريعتنا، وهذا لا نزاع في أن النبي ﷺ لم يتعبد به. ومنه ما لم ينص على نسخه وهوقسمان:

قسم قررته الشريعة: وهذا لا نزاع في أننا متعبدون به لأنه من شريعتنا.

وقسم لم يقرر: ومنه ما قصه الله علينا في كتابه أو على لسان نبيه من غير نص أنه كتب علينا كما كتب عليهم، ومنه ما لم يرد له ذكر أصلاً

فأما ما لم يرد له ذكر فلا نزاع أننا كذلك غير متعبدين به لأنه لا سبيل إلى معرفته إلا بالتواتر، وهذا غير مسلم لأهل الكتاب فانحصر الكلام فيما قص علينا.

والمختار أنا متعبدون به، لأن العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ الآية، على وجوب القصاص في ديننا ولولا أننا متعبدون به لما صح الاستدلال، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**» ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾. وهي مقولة لموسى صلوات الله عليه، وسياق الحديث يدل على الاستدلال وإلا لم يكن لتلاوة الآية فائدة [2] .

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٨٨)، و«شرح العضد» (٢/ ٢٨٦).

(٢) أخرجه البخاري [٥٩٧] مسلم [٦٨٤] بلفظ: من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها.

احتج المخالفون بأن ذلك لو كان متعبداً به لذكره معاذ ولكان النبي عليه الصلاة والسلام نبهه إلىٰ خطئه إذ تركه .

والجواب أنه إنما تركه لأن القرآن يشمله .

قالوا لو كان متعبداً بشرع من قبله لوجب عليه تعلمه ولوجب علىٰ المجتهدين البحث عنه .

وهذا الاستدلال منهم يبين أنهم ذهبوا إلىٰ القسم الذي لم يذكره الكتاب ، وهو الذي لا نزاع فيه لعدم تواتره .

ومن هذا ينتج أن شرع من قبلنا مردود إلىٰ الكتاب والسنة(١) .

مذهب الصحابي (٢) :

ليس مذهب الصحابي حجة علىٰ صحابي مثله بلا نزاع . أما بالنسبة لغيره فقال الجمهور : ليس بحجة مطلقًا ، وقيل حجة تقدم علىٰ القياس ، وقيل حجة إن لم يخالف القياس .

مختار الجمهور الأول لأنه لا دليل علىٰ كونه حجة فوجب تركه .

والمختار للحنفية التفصيل : فإن كان مما لا يدرك بالرأي فهو حجة بلا خلاف عندهم ، وكذلك إن كان يدرك بالرأي لكن تلزمه الشهرة لكونه مما تعم به البلوىٰ إذ لم ينقل فيه خلاف ، فإنهم جعلوه إجماعًا كالسكوتي . وغير هذين اختلفوا فيه : فمن جعله حجة قال : يقوىٰ فيه احتمال السماع ، ولو انتفىٰ فإصابته للحق أقرب لمكان صحبته من رسول الله ﷺ ومشاهدته الأحوال التي من أجلها نزلت النصوص والمحال التي لا تتغير الأحكام باعتبارها بخلاف غير الصحابة فصار قول الصحابي كالدليل الراجح .

---

(١) ومعنىٰ ذلك : أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يخالف شرعنا، وذلك في غير مسائل التوحيد والاعتقاد فالشرع فيها واحد، وفي المسألة أقوال أخر .

(٢) انظر : «شرح العضد» (٢/ ٢٨٧)، و «البحر والمحيط» (٦/ ٥٣) و«تشنيف المسامع» (٣/ ٤٤١) .

وقد يفيده عموم قوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ﴾ والغزالي ممن انتصر لعدم الاحتجاج بقول الصحابي. والذين احتجوا به إنما قوىٰ ذلك عندهم ظهور أن الصحابي لا يفتي إلا برواية عن رسول الله ﷺ فهم يرجعون مذاهبهم إلىٰ السنة.

والحق أن الأدلة التي أقاموها علىٰ هذه الحجية لا تفيد غلبة الظن فضلاً عن القطع اللازم في هذه الأصول، فالراجح ما رآه الغزالي من أن الحجة إنما هي فيما ثبت عن رسول الله ﷺ، والصحابي ليس محجوراً عليه أن يستنبط أو يقيس، فلعله قال ما قال عن استنباط أو اجتهاد.

وتعيين الأشياء التي لا مجال للرأي فيها عسر ضبطه.

ولنضرب لذلك مثلاً أقل الحيض وأكثره فقد قال الحنفية: إن أقله ثلاثة أيام وأكثره عشرة لا ينقص عن ذلك لحظة ولا يزيد، عملاً بفتوىٰ بعض الصحابة، وقالوا إن هذا مما لا مجال للرأي فيه مع أنه من الأمور التي يمكن الفقيه أن يفتي فيها بالمشاهدات وسؤال ذوات الشأن.

وقد جعل مالك رحمه الله أكثر مدة الحمل أربع سنوات لما سمعه عن بعض جاراته أنها ولدت أربع مرات في اثنتي عشرة سنة.

وخلاصة القول: أن أدلة الشرع منها الكتاب والسنة أجمع عليهما المسلمون علىٰ اختلاف نحلهم، والإجماع لم يخالف في الاحتجاج به إلا شواذ ممن لا يرتضىٰ لهم قول. والقياس احتج به جمهور المسلمين وخالف فيه أهل الظاهر وما عدا ذلك من الأدلة راجع إلىٰ هذه الأربعة.

التعارض والترجيح[1]:

(١) (التعارض أن يقتضي كل من دليلين عدم ما يقتضيه الآخر).

---

(١) انظر: «شرح العضد» (٢/ ٣١٠)، و«الإبهاج» (٣/ ٢٢٤) و«البحر المحيط» (٦/ ١١٣)، و«تشنيف المسامع» (٣/ ٤٧٥)، و«التعارض والترجيح» للحفناوي.

لا تناقض في الشريعة إلا أنه قد يظهر للمجتهد تمانع دليلين في محل بأن يقتضي أحدهما إيجابه والآخر تحريمه فيسمى هذا تعارض الدليلين، وليس هذا التعارض إلا ظاهريًّا لما قلنا من عدم التناقض في الشريعة.

ولذلك كان من الواجب إما الجمع بينهما أو ترجيح أحدهما على الآخر بما يأتي بيانه.

وليس التعارض خاصًّا بالأدلة الظنية، بل قد يكون بين الأدلة القطعية لما بينا أنه صوري فقط، وحينئذ يكون أحدهما محمولاً على غير ما حمل عليه الآخر، أو يكون أحدهما ناسخًا والآخر منسوخًا، لأن الترجيح لا يعقل بين علم وعلم.

(٢) (إذا تعارض نصان حكم بنسخ المتقدم إن علم، فإن لم يعلم رجح أحدهما بما يفيد الترجيح فإن لم يكن جمع بينهما، فإن لم يكن تساقطا وعدل في الاستدلال إلى ما دونهما مرتبة إن وجد).

إذا ظهر للمستدل تعارض نصين وعلم تاريخهما حكم بأن اللاحق ناسخ للسابق متى كانا متساويين في القوة بحيث ينسخ أحدهما الآخر كآيتين أو آية مع سنة متواترة - أو مشهورة على رأي الحنفية - أو خبرين من أخبار الآحاد.

مثاله قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ فإنها تقتضي بعمومها أن الحامل المتوفى عنها تعتد بالأشهر، وقد عارضتها في ذلك: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ فإنها تقضي بعمومها أن الحامل المتوفى عنها تعتد بوضع الحمل.

وقد ثبت عن ابن مسعود أن الثانية متأخرة في النزول عن الأولى فحكمنا بأنها ناسخة لها في هذا القدر وأن الحامل المتوفى عنها تعتد بوضع الحمل. فإن لم يعلم التاريخ رجحنا أحد النصين بما سيأتي من المرجحات.

والترجيح إنما يكون بين المتماثلين قوة بوصف تابع كخبري آحاد روى أحدهما عدل فقيه وروى الثاني عدل غير فقيه، فإن لم يمكن الترجيح جمع بينهما إن أمكن - وسنبين كيفية الجمع - لأن إعمال الدليلين اللذين لا مرجح لأحدهما

أولىٰ من إهدارهما، فإن لم يمكن الجمع ترك العمل بهما وعدل في الاستدلال إلىٰ ما دونهما في الرتبة إن كان.

فإذا تعارضت آيتان ترك الاستدلال بهما وعدل إلىٰ خبر الواحد الذي هو دونهما، وإذا تعارض خبران عدل عنهما إلىٰ القياس أو إلىٰ أقوال الصحابة عند من يحتج بها.

وإنما عدل إلىٰ الأدنىٰ لتعذر العمل بالأرقىٰ لتعارضه.

والعمل بأحد المتعارضين عينًا من غير مرجح تحكم فالتحقت الحادثة بما لا حكم للأرقىٰ فيه، فإن لم يكن هناك دليل دونهما وجب العمل بالأصل كأنه لا دليل أصلاً علىٰ حكم الحادثة.

(٣) إذا تعارض قياسان ولا مرجح لأحدهما عمل المجتهد بعد التحري بما شهد له قلبه).

وقد يتعارض في المحل قياسان فإلحاقه بأصل يوجب فيه حكمًا، وإلحاقه بأصل ثان يوجب فيه حكمًا آخر.

فإذا رجح أحد القياسين بأحد مرجحات القياس وجب العمل به، وإذا لم يكن مرجح فقال الشافعي: يتخير المجتهد ويفتي بأي القولين شاء، لأنه لا معنىٰ لإهدارهما، إذ يترتب علىٰ ذلك خلو الحادثة من الحكم ولا معنىٰ للعمل بأحدهما معينًا بدون مرجح لأنه تحكم فلم يبق إلا التخيير.

وقال الحنفية: علىٰ المجتهد أن يتحرىٰ فأي القياسين شهد له قلبه عمل به ولا يجوز له العدول عنه إلا إذا نظر ثانيًا فتغير اجتهاده.

وإنما اختاروا ذلك لأنه لا معنىٰ لتساقط القياسين لما تقدم.

وكل من القياسين حجة لأن الشارع وضع القياس دليلاً شرعيًا يوجب العلم علىٰ المجتهد بنتيجته.

فمن الجهة الأولىٰ يجب أن يثبت الخيار في العمل بأحد القياسين من غير تحر

كما في الكفارات، ومن الجهة الثانية يجب أن يسقطا كما في النصين لأن كلاً دليل وأحدهما خطأ وهو لا يدرىٰ، فوجب العمل من وجه وسقط من وجه فقالوا يحكم رأيه ويعمل بشهادة قلبه، وإذا اختار أحدهما تعين بالنسبة له.

ولا يظهر لنا معنىٰ لهذا التحري الذي جعله الحنفية مقدمة للاختيار، لأن التحري معناه الاجتهاد حتىٰ يصل إلىٰ الأحرىٰ، والفرض أن القياسين لا مرجح لأحدهما علىٰ الآخر فلم يبق إلا أن يقال إنه يختار أحد الحكمين.

ويكون الفرق بين الشافعية والحنفية في النتيجة، فالحنفية قالوا: لا يجوز العدول عما اختار إلا إذا ظهرت له حجة تكون سبب العدول، والشافعية يقولون: له العدول.

ولا نفهم معنىٰ لمنعه عن العدول عما اختاره أولا إلا أن يراد منع المجتهد أن يتبع هواه في تشريع الحكم، فمتىٰ وافق أحد القياسين هواه عمل به، ومتىٰ وافقه الآخر عدل. ولا نظن أن أحداً يجيز ذلك.

٤ ـ (الجمع بين العامّين بالتنويع، وبين المطلقين بالتقييد، وبين الخاصين بالتقييد، أو حمل أحدهما علىٰ المجاز، وبين العام والخاص بأن يخص العام به).

إذا لم يكن ثَمَّ مرجح لأحد النصين جمع بينهما كما تقدم، فإن كانا عامين حمل كل منهما علىٰ نوع، كما إذا علم عن آمر أنه قال: أعطوا الفقراء ولا تعطوا الفقراء، ولم يعلم أيهما المتقدم، حمل الأمر علىٰ الفقراء المتعففين والنهي عن الفقراء الذين يسألون الناس إلحافًا.

وإن كانا مطلقين حمل كل منهما علىٰ أنه مقيد بقيد يخالف قيد الآخر، كما إذا علم عنه: أعط فقيراً ولا تعط فقيراً، فإن الأول يقيد بالفقير المتعفف والثاني بالمتسول.

وإن كانا خاصين حمل أحدهما علىٰ حال والثاني علىٰ أخرىٰ كما إذا علم: أعط زيدًا ولا تعط زيدًا، فإن الأول يحمل علىٰ حال استقامته والثاني علىٰ حال

اعوجاجه أو بأن أحد الطلبين مجاز، وإن كان أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا حكم بأن العام معمول به فيما وراء الخاص فيتحد الحاصل منه ومن تخصيص العام.

أمثلة على التعارض:

١ ـ قال الله تعالىٰ في آية الوضوء ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة بجر أرجلكم، وهذا يقتضي إيجاب مسح الأرجل كما أخذ به الشيعة، وقرأ الباقون بالفتح وهو يقتضي إيجاب الغسل كما أخذ به الجمهور.

قالوا يمنع التعارض بأن امسحوا المقدرة الداخلة علىٰ أرجلكم بدليل الواو متجوز بها عن الغسل. ودليل التجوز ما تواتر عنه ﷺ من غسل رجليه.

أطبق عليه من حكىٰ وضوءه. وقد توارث ذلك الصحابة. وبذلك يكون مقتضىٰ القراءتين واحداً. ولا يخفىٰ ما في ذلك من البعد.

٢ ـ قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ قرأ حمزة والكسائي وعاصم يطَّهـرن بتشديد الطاء وهو، كما قالوا، يقتضي المنع من قربان النساء حتىٰ يغتسلن.

وقرأ الباقون بالتخفيف وهو يقتضي منع القربان حتىٰ يرتفع الحيض فيحل القربان قبل الغسل بالحل الأصلي.

قالوا في رفع التعارض إن آية التشديد تحمل علىٰ حال وهي ما إذا مضىٰ عليها في الحيض ما دون أكثر أيامه وهي العشرة، وتحمل الثانية علىٰ حال أخرىٰ وهي ما إذا مضىٰ عليها أكثر أيامه لأنه انقطاع بيقين.

وحرمة القربان إنما كانت من أصل الحيض باعتبار قيامه، فلا يجوز تراخيها إلىٰ الاغتسال لأداء ذلك إلىٰ جعل الطهر حيضًا، وإبطال التقدير الشرعي، ومنع الزوج من القربان بدون العلة الشرعية وهي الأذىٰ.

ويرد علىٰ ذلك الجمع أنه قد جاء في الآية بعد ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾.

وهي توافق حتىٰ يطهرن بالتشديد، ولم يرد فإذا طهرن، فيثبت أن المراد بقراءتي التخفيف والتشديد ارتفاع الحيض مع الاغتسال.

وأجابوا عن ذلك بأن تطهرن تجيء بمعنىٰ طهرن نحو تكبر في صفته تعالىٰ، وتبين بمعنىٰ بان محافظة علىٰ حقيقة يطهرن بالتخفيف.

قال ابن الهمام: وكلا المحملين خلاف الظاهر لكن حمل قراءة التخفيف علىٰ مجرد الانقطاع أقرب من حملها علىٰ الاغتسال إذ لا يوجب تأخر حق الزوج بعد الانقطاع بارتفاع العارض المانع مع قيام المبيح.

ويظهر أن مثل هذه الآية ليس فيها تعارض وأن معنىٰ التخفيف والتشديد واحد، وهو الطهارة الشرعية فلا حل حتىٰ يرتفع الدم وتغتسل سواء ارتفع لأكثر مدة الحيض أو ما دونها وإن كان هذا ليس مذهب الحنفية.

٣ ـ قال تعالىٰ: ﴿**لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ**﴾ مقتضاها المؤاخذة باليمين الغموس لأنها مكسوبة، وقال في آية أخرىٰ: ﴿**لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ**﴾ مقتضاها عدم المؤاخذة بالغموس لأنها مفقودة، إذ أن العقد قول يكون له حكم في المستقبل وهذه يمين كاذبة علىٰ شيء مضىٰ كحلفه علىٰ شيء كان أنه لم يكن، أو لم يكن أنه كان.

فدخلت الغموس في اللغو علىٰ مقتضىٰ هذه الآية لأنها خلت عن الفائدة التي تقصد لها اليمين وخرجت منه في الآية الأولىٰ لشمول الكسب إياها، وأفادت الآية الأولىٰ أن اللغو يضاده الكسب فهو السهو.

وتخلص الحنفية من هذا التعارض بأن المراد بالمؤاخذة باليمين الغموس في الآية الأولىٰ المؤاخذة الأخروية، فهي محل للعقوبة وبعدم المؤاخذة بها في الآية الثانية المؤاخذة في الدنيا فلا كفارة لها، فتغايرت المؤاخذتان فلا تعارض.

وعلىٰ هذا يكون اللغو شاملاً للغموس. وهناك جمع ثان وهو أن المراد

بالمؤاخذة في الآيتين المؤاخذة في الأخرىٰ، والآية الثانية ساكتة عن اليمين الغموس.

وعلىٰ ذلك يكون اللغو ما لم يقصد والغموس ثالثة لا لغو ولا معقودة، أي يؤاخذكم في الآخرة بما عقدتم الأيمان. فطريق دفع المؤاخذة الكفارة.

وربما يبعد هذا نظام الآية الأولىٰ فإنه قاض بعدم الواسطة لأن ذلك هو المفهوم من لا يؤاخذ بكذا لكن بكذا، أما الشافعي فحمل المؤاخذة في الآيتين علىٰ الدنيوية وقال: إن اليمين الغموس كما هي مكسوبة هي معقودة، لأنه حمل العقد علىٰ عقد القلب وهو القصد العمد إلىٰ اليمين، وحينئذ لا تعارض. وهو ظاهر جداً.

٤ ـ (إذا ورد علىٰ محل إثبات ونفي أصلي قدم الإثبات، وإذا كان النفي مما يعرف بالدليل تعارضا).

إذا ورد في الشرع نصان أحدهما يثبت حكماً والآخر يؤكد النفي الأصلي قدم الإثبات ولا يتعارض الخبران.

مثال ذلك ما ورد في عتق بريرة زوج مغيث فإن أحد الخبرين يثبت أن زوجها حين عتقها كان عبداً[١] والثاني يثبت أنه كان حراً[٢] وعبديته ثابتة بالأصل لأنها تزوجته وهو عبد بدون خلاف والإخبار بحريته إخبار بأمر عارض فيقدم.

ومن هنا قال الحنفية: إن الأمة إذا زوجت ثم عتقت ثبت لها الخيار مطلقاً سواء كان زوجها حراً أم عبداً.

فإن لم يكن النفي أصلياً بل كان ما يثبت بالدليل عارضه خبر الإثبات واحتيج إلىٰ الترجيح.

ومثلوا له بما ورد في زواج النبي ﷺ بميمونة بنت الحارث الهلالية فإن ابن عباس روىٰ أنه تزوجها وهو محرم[٣] وفي رواية أخرىٰ أنه تزوجها وهو حلال[٤] فيطلب الترجيح بين الخبرين فإن أحد الخبرين يفيد نفي الإحرام حين

---

(١) أخرجه البخاري [٥٢٨٣]. (٢) شاذ: أخرجه أبو داود [٢٢٣٥].

(٣) أخرجه البخاري [١٨٣٧]، و مسلم [١٤١٠]. (٤) أخرجه مسلم [١٤١١].

الزواج، لكنه ليس نفـيًـا أصليًـا بل هو نفي للحل الوارد على الإحـرام السـابق الثابت. والثاني يثبته.

وقد رجح الحنفية رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الأصم وأبي رافع لأن ابن عباس أضبط، مع ما في الرواية الأخرى من ضعف السند.

هذا إذا نظرنا إلى الحل الوارد على الإحـرام، أمـا إذا نظرنا إلى الحـل السـابق على الإحرام كما في بعض الروايات أنه تزوجها قبل أن يحرم فإنهم يرجحونه بأن ابن عباس مثبت وغيره ناف فيترجح لترجح الإثبات على النفي، وإذا حصل التعارض بينهما قدم خبر ابن عباس لقوة سنده وفقه راويه.

ويظهـر أن هذا الأصل من القـواعـد التي شكلت بالشكـل الذي يتـفق مع الفروع المنقولة، فإن المخبرين اللذين أخبرا بخبرين أحدهما ينفي شيئًا في وقت معين أو حـادثة معـينة والآخر يثبتـه ليس من المفهـوم أن يجعل الأصـل تقـديم أحدهما لأنه أثبت، على الآخر لأنه نفي.

فإذا كان الرواة عن ميمونة نفسها يطبقون على أن الرسول تزوجها وهو حلال وابن عباس يقول إنه تزوجها وهو محرم فالعقل يقضي بأن أحد الراويين لابد أن يكون أخطأ لأن هذا ليس من الأمـور الاجتـهـادية بل من الأمـور التي تعـرف بالحس؛ فإن للإحرام شكلاً خاصًا يختلف عن شكل الحل. ومتى تحققنا من خطأ إحدى الروايتين فلابد من البحث فيهما من غير الطريق الذي ذكره الحنفية حتى يستقر في النفس علة الظن برجحانه، أما الاعتماد في التقـديم والتأخير على مجرد أن أحدهما نافٍ والآخر مثبت فلا نكاد نفهمه.

ولذلك يظهر أن مثل هذين الخبرين يتعارضان، كما هو مذهب عيسى بن أبان، ويطلب الترجيح بينهما. وهذا من عمل المجتهدين في الفروع.

٦ ـ (لا تعـارض بين فعلين متضـادين وقـد يكون بين فعل وقـول فـيطلب الترجيح).

إذا حصل من الشارع فعلان متضادان كأن صام يوم سبت مثلاً ثم أفطر في

سبت آخر فلا يقال بتعارض هذين الفعلين لأنه لا عموم للأفعال، أما إذا اقترن بالفعل الأول ما يدل على حكمه من وجوب أو ندب وأن سبب الوجوب أو الندب متكرر فالثاني من الفعلين ناسخ لما استفيد من حكم الفعل الأول.

أما بين فعل وقول فلذلك أحوال:

(١) أن يتبين حكم الفعل الأول ويدل على سببية التكرر ويكون القول خاصًا بالرسول ﷺ فإن المتأخر ينسخ المتقدم بالنسبة له لا لأنه محل التعارض، كما إذا ورد أنه فعل فعلاً من الأفعال وتبين أن حكمه الوجوب ثم قال إنه حرام عليّ؛ فإن الوجوب يرفع عنه ويبقى في حق الأمة لأنها ليست محلاً للتعارض، فإن جهل المتقدم منهما والمتأخر فالمختار التوقف بالنسبة له وحكم الفعل باق بالنسبة للأمة لما سبق.

(٢) أن يكون القول خاصًا بالأمة كما إذا قال: فعله حرام عليكم، فلا تعارض في حقه، فيبقى الحكم بالنسبة له على ما كان بالنسبة للأمة إن علم المتأخر فهو ناسخ، وإن جهل عمل بالقول لأنه هو الموضوع لبيان المراد ولأنه أدل على خصوص المراد من الفعل ولأنه أعم دلالة بخلاف الفعل فإنه قاصر عن أن يدل بنفسه على حكمه بالنسبة لفاعله ومتبعيه، وإذا علم ذلك فإنما يعلم بشيء آخر غيره، والثابت به احتمالات إنما يعين أحدها القول.

(٣) أن يكون القول شاملاً له ولهم فإذا علم المتأخر فهو ناسخ عن الكل وإن جهل قدم القول.

(٤) ألا يكون مع الفعل دليل التكرار وعلمت صفته وكان القول خاصًا به وعلم تأخره فلا يقال إن هنا تعارضًا لأن صفة الفعل أخذت مقتضاها بحصوله مرة لأن الإيجاب لا يقتضي التكرار، ولم يقم دليل عليه.

والقول المتأخر شرع مستأنف في حقه لا ناسخ، لأنه لا يوجد سابق عليه يعارضه ويثبت الفعل في حق الأمة مرة بصفته المعلومة من وجوب أو ندب،

لأنه لا تعارض في حقهم بالفرض، ولا سبب تكرار.

وإن علم تقدم القول كأن قال لا يحل له ثم فعله مع قيام الدليل على صفته كان الفعل دليلاً على نسخ مقتضى القول عنه ويثبت الفعل على الأمة بصفته مرة لفرض الاتباع فيما علمت صفته ولعدم ما يوجب التكرار.

وإن جهل التاريخ فبالنسبة إلى الأمة لا تعارض فيثبت عليهم الفعل بصفته مرة، وفي حقه الوقف عن إبداء حكم.

(٥) أن يكون القول خاصًا بهم فلا تعارض في حقه، أما في حق الأمة فإن علم المتأخر فهو ناسخ وإن جهل قدم القول لما تقدم.

(٦) أن يكون شاملاً له ولهم، فالمتأخر ناسخ، وإن جهل التاريخ قدم القول بالنسبة للأمة ووقف عن الحكم في حقه.

ولاحظ ابن الهمام أن المعارضة بين القول والفعل الذي دل على صفته إنما هي معارضة بين قولين اقترن أحدهما بالفعل، ولذلك لم يتجه له القول بتقديم القول على الفعل لما ذكروه من البراهين فقال إنه يعمل في تلك المحال بما هو الأحوط قولاً كان أم فعلاً.

٧ - (الترجيح إظهار زيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل).

اختلف الاصطلاح في تعريف الترجيح فعرفه الشافعية بأنه اقتران الأمارة بما تقوى به على ما يعارضها.

وهذا الاقتران هو في الحقيقة الرجحان لا الترجيح ولكن لا مشاحة في الاصطلاح وإنما قالوا اقتران الأمارة لأنه لا تعارض بين قطعيين وقد تقدم في أول الباب ما يفيد خلافه.

وعرفه الحنفية باعتباره فعلاً للمجتهد بما ذكرنا، ومنه يظهر أن التعارض إنما يكون بين متماثلين فلا يقال الكتاب راجح على خبر الواحد ولا خبر الواحد راجح على القياس، وإن كان يقال عارض القياس خبر الواحد فقدم الخبر عليه.

وقولهم بما لا يستقل يفهم نفي الترجيح بما يصلح أن يكون دليلاً.

ومن هنا أبطلوا الترجيح لأحد الحكمين المتعارضين بكثرة الأدلة لأن كل دليل يستقل بثبوت المطلوب به فلا ينضم إلى الآخر ويتحد به ليقويه، لأن الشيء إنما يقوىٰ بصفته في ذاته لا بإنضمام مثله إليه. فإذا تعارض حديثان روي أحدهما عن الشارع عدد كبير لا يبلغ حد الشهرة، وروىٰ الثاني واحد فلا ترجيح للأول على الثاني.

وأكثر الأئمة على خلاف ذلك. وقد قاس أبو حنيفة ذلك على الشهادة بأنه إذا تعارضت شهادتان فلا رجحان لإحداهما بكثرة العدد بعد أن تكون الأخرىٰ قد تم نصابها. وقد اعترض ذلك بأن الكثرة تزيد الظن قوة فيترجح الحكم ولا يماري في أن هذه الكثرة تفيد قوة الثبوت وليس الترجيح بين الخبرين إلا بذلك.

ولقوة هذا الدليل اختار ابن الهمام وجوب الترجيح بكثرة الرواة.

(٨) (الترجيح بين الخبرين في المتن بقوة الدلالة).

للترجيح بين الخبرين طريقان: طريق من جهة المتن، وطريق من جهة السند.

فمن جهة المتن يرجح ما هو أقوىٰ في الدلالة فيرجح المحكم على المفسر، والمفسر على النص، والنص على الظاهر، والخفي على المشكل، والحقيقة على المجاز المساوي في الشهرة. ورجح أبو حنيفة المجاز الزائد شهرة على الحقيقة، والصريح على الكناية، والعبارة على الإشارة، والإشارة على دلالة النص - وهي مفهوم الموافقة - ودلالة النص على المقتضى، والمقتضى لضرورة صدق الكلام على المقتضى لغيره، ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة - عند من يقول به - والأقل احتمالاً على غيره. فيقدم المشترك لاثنين على المشترك لأكثر. وعلى الجملة فما كان أقوىٰ في الدلالة على الحكم مقدم على غيره والجزئيات محل اجتهاد كما، يقدم ما كان أحوط بتقدم الدليل المفيد للتحريم على غيره. وربما اتجه عكس هذا بما ثبت أن الرسول ﷺ كان يحب التخفيف على أمته ولذلك قدموا ما يدرأ الحد على ما يثبته.

أما الترجيح بالسند فإن المتواتر مقدم على غيره : فالكتاب مقدم على السنة التي لم يتواتر نقلها، والسنة المشهورة على خبر الواحد وبفقه الراوي وضبطه وورعه .

قالوا : وتقدم الرواية التي عن الحفظ بالرواية عن الخط الذي يتذكر أنه خطه . وفي هذه نظر ؛ لأن الشيء إذا كتب لم يتطرق إليه النسيان ، والحفظ عرضة لذلك . والخبر الذي عمل به راويه على خبر خالفه راويه . ويرجح خبر الراوي الذي علم من شأنه أنه لا يروي إلا عن ثقة ، ورواية أكابر الصحابة الذين هم أفقه على أصاغرهم ، ورواية من تحمل بالغًا أو مسلمًا على غيره ، وما صرح فيه راويه بالسماع على ما يحتمله ، إلى غير ذلك مما يقوي سند الحديث . وقد تتعارض المرجحات ويكون تقوية إحداها مجالاً لاجتهاد المجتهدين .

* * *

الكتاب الرابع

الاجتهاد والتقليد (١)

الاجتهاد:

الاجتهاد في اللغة بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد، فيقال: اجتهد في حمل حجر الرحا ولا يقال اجتهد في حمل خردلة.

ثم صار هذا اللَّفظ في عرف العلماء مخصوصًا ببذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحسُّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلب.

حكم الاجتهاد: تلحق الاجتهاد أحكام:

(١) الوجوب العيني على مسئول عن حادثة وقعت وخاف فوتها وكذلك إن كانت الحادثة قد حصلت له شخصيًّا وأراد معرفة حكمها.

(٢) الوجوب الكفائي على مسئول لم يخف فوت الحادثة، وثم غيره من المجتهدين فإذا تركوه كلهم أثموا، وإذا أفتى أحدهم سقط الطلب عن جميعهم.

(٣) الندب: وهو الاجتهاد في حكم حادثة لم تحصل سواء سئل عنها أم لم يسأل.

شروط الاجتهاد:

يشترط في المجتهد شرطان:

الأول: أن يكون عدلا، وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه، أما أخذه لنفسه باجتهاده فلا يشترط ذلك له.

---

(١) انظر: «تبصير النجباء بحقيقة الاجتهاد والتقليد والتلفيق والإفتاء» للدكتور محمد إبراهيم الحفناوي ط. دار الحديث.

الثاني: أن يكون محيطًا بمدارك الشرع متمكنًا من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره، ومدارك الأحكام الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فالكتاب هو الأصل ولابد من معرفته. ولا يلزم لصحة الاجتهاد معرفته كله بل ما يتعلق بأحكام الأفعال منه. ولا يشترط حفظ ذلك عن ظهر قلب بل أن يكون عالمًا بمواضعها بحيث يطلب الآية المحتاج إليها عند الحاجة.

وأما السُّنة: فلابد من معرفة أحاديث الأحكام ولا يلزم أن يكون حافظًا لها عن ظهر قلب بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع أحاديث الأحكام، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى.

وأما الإجماع: فينبغي أن تتميز عنده مواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلافه وليس من اللازم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل في كل مسألة يفتي فيها ينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع.

وأما القياس: فينبغي أن يكون قادرًا على استنباط علل الأحكام من النصوص الخاصة والعامة، فلابد أن يعرف الأصول الكلية التي بُني عليها الشرع الإسلامي لتكون له بمثابة شهود عدل على ما يستنبطه من العلل في المواقع الجزئية.

وأما ما يمكنه من الاستثمار فعلوم أربعة:

(١) معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة، بأن يعلم أقسام الأدلة فيعلم أن الأدلة ثلاثة: عقلية تدل لذاتها، وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع، ووضعية وهي العبارات اللغوية.

(٢) معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر به فهم خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصّه وفحواه، ولحنه ومفهومه، ولا يلزم أن يبلغ في ذلك مبلغ الخليل والمبرد، بل ما قلنا من القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه.

(٣) معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وذلك في آيات وأحاديث مخصوصة، ويكفيه أن يكون إذا أراد أن يفتي في واقعة بآية أو حديث أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية محكمان.

(٤) معرفة الرواية وتمييز صحيح السنة عن فاسدها ومقبولها عن مردودها، فإن ما لا ينقله العدل عن العدل لا حجة فيه، ويكفيه في ذلك الاعتماد على ما قرره أئمة الشأن ورجال الحديث الذي سبروا غوره واعترفت لهم الأمة بما بذلوه من الجهد في تلك السبيل كأن يقلد البخاري أو مسلمًا.

فهذه الأشياء اللازم أن يعلمها من يريد استنباط الأحكام الشرعية.

قال الغزالي: وإنما يشترط اجتماع هذه العلوم في المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصبًا لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر في القياس فله أن يفتي في مسألة قياسية وإن لم يكن ماهرًا في علم الحديث.

فمن ينظر في مسألة مشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفًا بأصول الفرائض ومعانيها وإن لم يكن قد حصَّل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات أو في مسألة النكاح بلا وليّ فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها ولا تعلق لتلك الأحاديث بها فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصًا؟ ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيه فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ وقس عليه ما في معناه، وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة فقد سئل مالك - رحمه الله - عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها: لا أدري.

وكم توقف الشافعيُّ - رحمه الله -، بل الصحابة، في المسائل فإذًا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي اهـ.

وأنت إذا تأملت ما قلنا في أول الشروط من ضرورة معرفة المجتهد للأصول

الكلية التي بني عليها التشريع تجد الغزالي قد تساهل كثيراً، فإن هذه الأصول لا تُنال إلا بعد تتبع جزئيات التشريع حتىٰ تؤخذ منها هذه الأصول.

فإذًا لابد للمجتهد أن يطَّلع تمام الاطلاع علىٰ التشريعات التي وردت في كتاب الله وسنة رسوله حتىٰ يتكوَّن منها في نفسه تلك الأصول العامة، وهذا فيما نرىٰ من أهم ما يجب لوصول الإنسان إلىٰ درجة الاستنباط والفتوىٰ.

المجتهد فيه:

المجتهد فيه : كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، فيخرج من ذلك ما لا مجال للاجتهاد فيه مما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما ماثل ذلك، ومتىٰ صدر الاجتهاد من أهله وصادف محله كان ما أداه إليه اجتهاده هو الذي كلف العمل به وجاز أن يفتي به غيره.

وههنا مسألتان لابد من التنبيه عليهما وهما :

(١) جواز الاجتهاد للنبي ﷺ.

(٢) جواز الاجتهاد للصحابة في عهده ﷺ.

المسألة الأولى

اختلف الأصوليون هل يجوز للنبي ﷺ الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه أو لا يجوز؟

قال الحنفية: إنه عليه الصلاة والسلام مأمور إذا عرضت له حادثة أن ينتظر الوحي إلىٰ أن يخاف فوت الحادثة، ثم بالاجتهاد إذا لم يوح إليه، والاجتهاد بالنسبة إليه يخص القياس، ثم إذا أقر علىٰ اجتهاده كان ذلك دليلاً قاطعًا علىٰ صحته ؛ لأنه لا يقر علىٰ خطأ كما يأتي وبذلك لا تجوز مخالفته كما جازت مخالفة سائر المجتهدين.

وقد عد الحنفية هذا الاجتهاد نوعًا من الوحي - وسموه الوحي الباطن .

وقال أكثر الأصوليين : إنه عليه الصلاة والسلام مأمور بالاجتهاد مطلقًا من غير تقييد بانتظار وحي . وقال الأشاعرة وأكثر المعتزلة والمتكلمين : ليس له عليه الصلاة والسلام الاجتهاد في الأحكام الشرعية ، وقال بعضهم : له الاجتهاد في الحروب فقط .

ودليل المذهب المختار وقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام في الأمور الشرعية وفي الحروب ، أما في الحروب فيدل عليه قوله تعالىٰ : ﴿**عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ**﴾ قال ذلك عتابًا له علىٰ إذنه لجماعة من المنافقين أن يتخلفوا عن غزوة تبوك ، وهذا الإذن بالضرورة لم يكن عن نص وإلا لم يكن محلاً للعتاب بل كان عن اجتهاد ، وقال تعالىٰ : ﴿ **لَوْلا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** ﴾ قال ذلك عتابًا له علىٰ رضاه برأي أبي بكر وغيره من الصحابة في قبول الفداء من أسرىٰ بدر .

وأما في الأحكام الشرعية فيثبته قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع : «**لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت، ولولا أن معي الهدي لأحللت**»[(١)] وسوق الهدي من أعمال الحج ، وقد فعله اجتهادًا لا بنص وإلا لم يكن هناك معنىً للندم علىٰ فعله . وورد عن أم سلمة قالت : جاء رجلان من الأنصار إلىٰ النبي ﷺ في مواريث بينهما قد درست ، فقال النبي ﷺ : «**إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي وإنما أقضي برأيي فيما لم ينزل علي فيه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار يأتي بها يوم القيامة على عنقه**»[(٢)] ولكن هذا الحديث إنما هو في نوع من الاجتهاد وهو تحقيق المناط ، وهذا لا نزاع لأحد في أنه يكون للرسول ﷺ وللقاضي بل ولكل مسلم .

وبالتأمل في كل هذه الأدلة نرىٰ أنها لا تفيد أكثر من جواز الاجتهاد ولا تفيد الوجوب إلا إذا قيل متىٰ انتفىٰ الامتناع ثبت الوجوب ، إذ لا قائل بالجواز .

---

(١) أخرجه مسلم [١٢١٨] بلفظ : «لو أني استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي»

(٢) أخرجه البخاري [٢٦٨٠] ، ومسلم [١٧١٣] دون قوله : «إنما أقضي برأيي فيما لم ينزل علي فيه» فهي زيادة شاذة أخرجها أبو داود [٣٥٨٥] .

استدل المانعون:

(١) بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾

والجواب: أن هذا النص إن سلم عمومه فالقول عن الاجتهاد ليس عن الهوى بل عن الأمر به فيكون الاجتهاد وما يستند إليه وحيًا.

ودفع بأن هذا التأويل خلاف الظاهر؛ لأن ظاهر الآية أن ما ينطق به نفس ما يوحى إليه.

والجواب: يجب المصير؛ إليه للدليل الذي قام على وقوع الاجتهاد منه، ولا يحتاج الحنفية إلى هذا التأويل لأنهم يعدون الاجتهاد نوعًا من الوحي وإن كان في هذا نظر؛ لأنه إن كان وحيًا حين صدوره فكيف يتصور فيه الخطأ؟!

(٢) لو جاز له الاجتهاد جازت مخالفته كما تجوز مخالفة غيره، وتقدم الجواب عن هذا.

(٣) لو كان عليه الصلاة والسلام مأمورًا بالاجتهاد لم يؤخر جوابًا عن حادثة، وكثيرًا ما أخر.

والجواب من قبل الحنفية: أنه إنما أخر لاشتراط الانتظار، ومن قبل غيرهم أن التأخير إنما هو لاستدعاء الاجتهاد زمانًا.

(٤) هو قادر على أن يتيقن الحكم بالوحي والاجتهاد لا يفيد إلا ظنًا، ولا يجوز الظن مع القدرة على اليقين.

والجواب: منع أن الوحي مقدور له، على أن هذا الدليل لا يوجب نفي كونه متعبدًا بالاجتهاد بل يوجب ألا يجتهد إلى اليأس من الوحي أو إلى ظنه مع خوف الفوت، وهذا ما تقوله الحنفية: إن كلاً من طريقي الظن واليقين ممكن فيجب تقديم الثاني بانتظار الوحي فإذا غلب ظن عدمه وجد شرط الاجتهاد.

وقد ظهر مما تقدم جواز الخطأ عليه ﷺ فيما لا يرجع إلى التبليغ إلا أنه لا يقر على ذلك الخطأ بخلاف غيره من المجتهدين.

وقال كثير من المتكلمين: يمتنع عليه الخطأ؛ لأن اجتهاده أولى بالعصمة من الإجماع لأن عصمة الإجماع إنما جاءت من نسبته إليه ﷺ، ولأنه يلزم من ذلك جواز الأمر باتباع الخطأ لأنا مأمورون باتباعه عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ ولأنه يلزم منه الشك في قوله عليه الصلاة والسلام فيخل بمقصود البعثة.

والجواب عن الأول: بأن اختصاصه عليه الصلاة والسلام برتبة النبوة، وأن رتبة العصمة للأمة؛ لاتباعهم له لا يقتضي لزوم هذه الرتبة له كالإمام الأعظم لا يلزم له رتبة القضاء وإن كانت مستفادة منه، ثم لا يعود عليه بنقص ولا انحطاط درجة فكذا هنا.

وعن الثاني: أن الأمر باتباع الاجتهاد إنما هو من حيث كونه صوابًا في نظر العالم، وإن خالف نفس الأمر.

وعن الثالث: بأن المخل بمقصود البعثة إنما هو الخطأ في التبليغ عن الله لا تجويز الخطأ في اجتهاده. على أن وقوع الخطأ فعلاً يقطع هذه المشاغبات وقد قدمنا ما يدل عليه من آيات الكتاب والغزالي يتوقف في ذلك؛ لأنه لا يرى أدلة الكتاب قاطعة فيه ومتى كنا نقول إن النبي ﷺ لا يقر على خطئه بل يبين الله له ارتفع كل محظور (راجع ما كتبناه في النظر الثالث في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة).

المسألة الثانية

اختلف الأصوليون في جواز اجتهاد غير الرسول ﷺ في عصره[1]، والمختار أن ذلك جائز سواء في حضرة الرسول وفي غيبته. والدليل على ذلك وقوعه كما ورد في حديث معاذ الذي اشتهر بين الأمة وتلقته بالقبول ووقع أيضًا في حضرته

(١) أورد شيخنا أبو عبد الله عدة أمثلة استقرأها من نماذج اجتهادات الصحابة على عهد النبي ﷺ وذلك في تعليقه على رسالة «إرشاد النقاد» للصنعاني (ص/ ٥٧ - ٦٠)

فقد حصل في غزوة حنين أن أبا قتادة قتل قتيلاً فاستحق سلبه بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام: «**من قتل قتيلاً فله سلبه**» فقال رجل من القوم لرسول الله ﷺ سلب ذلك القتيل عندي فأرضه عني، فقال أبو بكر: لا ها، الله إذن! لا يعمد إلى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه، فقال عليه الصلاة والسلام: «**صدق**»[١] والظاهر أن هذا من أبي بكر اجتهاد وهو بحضرته، وقد صوبه عليه الصلاة والسلام بتصديقه له وقال لعمرو بن العاص: «**احكم في بعض القضايا**»، فقال: أجتهد وأنت حاضر؟ فقال: «**نعم إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر**».[٢] وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة: «**اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة**». وقد حكم عليه الصلاة والسلام سعداً في بني قريظة. وإذا حصل من غيره الاجتهاد فعلمه عليه الصلاة والسلام وأقره صار من السنة فلا يجوز خلافه.

أحكام الاجتهاد من حيث التصويب والتخطئة:

النظريات على قسمين: قطعية وظنية، أما القطعية فهي إما كلامية، وإما أصوليه، وإما فقهية.

والمراد بالكلامية العقليات المحضة، وهذه الحق فيها واحد، ومن أخطأه فهو آثم[٣] .

ويدخل فيها حدوث العالم، و إثبات واجب الوجود، وصفاته الواجبة، والجائزة، والمستحيلة، وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات، وجواز الرؤية، وخلق الأعمال وإرادة الكائنات. ثم إن كان الخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله

---

(١) أخرجه البخاري [٤٣٢١]، ومسلم [١٧٥١].

(٢) لم أقف عليه.

(٣) وليس ذلك بصواب، بل من كان من أهل الاجتهاد واستفرغ وسعه في طلب الحق وظهر له من الأدلة ما قال به، فهو مجتهد إن أصاب وله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد، سواء كان ذلك في الأصول أم في الفروع، والتفريق بين الأصول والفروع في هذا بدعة والله أعلم.

ورسوله فالمخطئ كافر، وإلا فهو آثم من حيث عدل عن الحق وضل. وأما الأصولية ككون الإجماع والقياس وخبر الواحد حجة، فهذه مسائل أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم مخطئ. وأما الفقهية فالقطعي منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنا والقتل والسرقة وشرب الخمر وكل ما علم قطعًا من دين الله فالحق فيها واحد وهو المعلوم والمخالف فيها آثم، فإن كان الخلاف فيما علم بالضرورة من مقصود الشارع فهو كفر لأن الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع، وإن كان فيما علم قطعًا بطريق النظر كالأحكام المعلومة بالإجماع فمنكرها ليس بكافر لكنه آثم مخطئ

أما الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهي في محل الاجتهاد ولا إثم على المجتهد فيها لا عند من يقول المصيب واحد، ولا عند من يقول كل مجتهد مصيب.

وذهب بشر المريسي إلى إلحاق الفروع بالأصول وقال: فيها حق واحد متعين والمخطئ آثم، وذهب الجاحظ إلى إلحاق الأصول بالفروع، وقال فيها حق واحد متعين لكن المخطئ معذور غير آثم كما في الفروع، وقال عبدالله بن الحسن العنبري: كل مجتهد في الأصول أيضًا مصيب وليس فيها حق متعين.

وهاك تفصيل هذه الآراء الثلاثة ومناقشتها:

قال الجاحظ: إن مخالف ملة الإسلام إن كان معاندًا على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم.

قال لأن الله لا يكلف نفسًا إلا وسعها، وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفًا من الله تعالى إذ سُدّ عليهم طريق المعرفة.

وهذا باطل بأدلة سمعية ضرورية فإنا كما نعرف أن النبي ﷺ أمر بالصلاة والزكاة ضرورة نعلم أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان واتباعه، وذمهم على إصرارهم على عقائدهم.

ومن المعلوم أن المعاند العارف مما يقل، وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين

آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه الصلاة والسلام وصدقه، والآيات الدالة على ما ذكرنا في الكتاب كثيرة.

وأما قوله: كيف يكلفون ما لا يطيقون؟ فإنا نمنع أنهم لا يطيقونه لأن الله أقدرهم على ذلك بما رزقهم من العقل، ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل كما قال جل ذكره: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ وذهب العنبري من المعتزلة إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات.

وإذا كان يريد أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم في الطلب فرأيه هو رأي الجاحظ وقد تقدم رده، وإن أراد أن ما اعتقدوه فهو على ما اعتقدوه خرج الكلام إلى ما لا يعقل لأنه كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقًّا وإثبات الصانع ونفيه حقًّا إلى غير ذلك من الأمور الذاتية التي لا تتبع الاعتقاد.

وقد استبشع إخوانه من المعتزلة هذا القول وأولوه بأنه أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير كمسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن، لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة وكل فريق ذهب إلى ما رآه أوفق لكلام الله وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام فكانوا فيه مصيبين ومعذورين ويرد هذا بأنهم يستحيل أن يكونوا ـ وهم مختلفون ـ مصيبين لأن هذه أمور ذاتية لا تختلف بالإضافات فلا يمكن أن يكون القرآن مخلوقًا وغير مخلوق، بل الواقع أحدهما.

وإن أراد أن المصيب واحد ولكن المخطئ معذور فهذا باطل بدليل الشرع واتفاق سلف الأمة على ذم المبتدعين وهجرتهم والإنكار عليهم، ولم يفعلوا ذلك مع مخالفيهم في الفروع.

وذهب بشر المريسي إلى أن الإثم غير مرفوع عن المجتهدين في الفروع، بل فيه

حق معين وعليه دليل قاطع فمن أخطأه فهو آثم كما في العقليات. ووافقه على ذلك جميع نفاة القياس وقالوا لا مجال للظن في الأحكام، لكن العقل قاض بالنفي الأصلي في جميع الأحكام إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع، وإنما استقام لهم هذا لإنكارهم القياس.

ويرد هذا الرأي إجماع الصحابة على ترك النكير على المختلفين في الجد والإخوة ومسألة العول ومسألة الحرام وسائر ما اختلفوا فيه من الفرائض وغيرها فكانوا يتشاورون ويتفرقون مختلفين ولا يعترض بعضهم على بعض ولا يمنع أحدهم الآخر من فتوى العامة، ولا يمنع العامة من تقليده، ولا يمنعه من الحكم باجتهاده.

وهذا متواتر تواترًا لا شك فيه. وقد بالغوا في تخطئة الخوارج ومانعي الزكاة ممن خالفوا ما قام عليه الدليل القاطع. ولا يقال إنهم ربما أثموا أو أنكروا على مخالفيهم في الفروع ولم ينقل إلينا، لأن العادة تحيل ذلك لكثرة الاختلاف والوقائع، بل لو وقع لتوفرت الدواعي على النقل كما نقلوا الإنكار على مانعي الزكاة ومن استباح الدار، وعلى الخوارج في البراءة من عليّ وعثمان إلى غير ذلك. ونضيف إليه أنه تواتر إلينا تعظيم بعضهم بعضًا مع كثرة الاختلاف.

ولو اعتقد بعضهم في البعض الإثم بالاختلاف لتهاجروا ولتقاطعوا وارتفعت المجاملة وامتنع التوقير والتعظيم.

ننتقل بعد ذلك إلى آراء الجمهور في المختلفين في الأحكام الظنية فنقول:

إن هناك رأيين للجمهور، الأول أن كل مجتهد في الظنيات مصيب - ويسمى أصحاب هذا الرأي مصوبة - الثاني أن المصيب واحد وهو للمخطئة.

وكل رأي من هذين تشعب القول بين أصحابه فاختلفوا، أما المصوبة فمنهم من قال إنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه - وهذا مذهب القاضي والغزالي - ومنهم من قال إن فيه حكمًا معينًا يتوجه إليه الطلب إذ لابد للطلب من مطلوب، لكن المجتهد لم يكلف بإصابته فلذلك كان مصيبًا وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته.

وأما المخطئة فإنهم متفقون على أن لله في الواقعة حكمًا معينًا، لكنهم اختلفوا في أنه هل عليه دليل أو لا، فقال قوم: لا دليل عليه وإنما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بالاتفاق فمن أصابه فله أجران ومن حاد عنه فله أجر واحد لسعيه وطلبه. وقال قوم: عليه دليل قاطع ولكن الإثم محطوط على المخطئ لغموض الدليل وخفائه وقال قوم: عليه دليل ظني، ولكن المجتهد لم يكلف بإصابته لخفائه. وغموضه فلذلك كان معذوراً مأجوراً. وقال قوم: أمر بطلبه وإذا أخطأ لم يكن مأجوراً لكن حط عنه الإثم تخفيفًا.

هذا تفصيل الآراء في مسألة تصويب المجتهدين وتخطئتهم.

والراجح من هذه الآراء أن لله حكمًا معينًا في كل واقعة نصب عليه الدليل، فمن ظفر به فهو المصيب ومن أخطأه بعد بذل الجهد فهو مخطئ إلا أنه يثاب من أجل اجتهاده مرفوع عنه وزر خطئه فالمصيب في الشريعة واحد وذلك لأن أدلة هذه الشريعة إما نصوص وإما أقيسة ترجع إلى تلك النصوص، والنصوص قد يكون الخلاف من أجل تأويلها، وقد يكون في صحة نسبتها إن كانت من أخبار الآحاد.

فأما التأويل والخلاف فيه فإنا نعلم بالبداهة أن الشارع ما نص نصًا إلا وهو يريد به معنى معينًا.

وهذا المعنى قد يظفر به بعض المجتهدين فهو مصيب ومن أضله كان مخطئًا.

وأما الخلاف في أسانيد الأخبار فإنا نعلم أن الحقيقة في ذلك واحدة لا تتعدد، فالخبر إما أن يكون قد قيل وإما لا، ولا يجوز الأمران معًا في حادثة واحدة.

فمن وفق لهذه الحقيقة فهو مصيب فإذا روى بعض الرواة أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال ورواه آخرون وهو محرم فليس من الجائز أن يكون قد تزوجها وهو حلال محرم. وأما الأقيسة فمعناها العلل التي قصدها الشارع بأحكام الأصول وليس من الجائز إلا أن يكون الشارع أراد بتشريع الحكم مصلحة عرفها ووجه صلاحيتها ما دمنا نقول إن التشريع إنما هو لمصالح العباد، فمن وفق لاستخراج هذه العلة وإلحاق ما وجدت فيه بالأصل كان مصيبًا.

وقد ورد في الأخبار والآثار ما يفيد أن من المجتهدين من يصيب ومنهم من

يخطئ فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر**»[١] . فدل ذلك على أن من الاجتهاد صوابًا وخطأ، والذي استحق به المخطئ الأجر هو الاجتهاد لا الخطأ.

وورد عن أبي بكر أنه قال: أقول في الكلالة برأيي فإن كان صوابًا فمن الله وإن كان خطأ فمن الشيطان. وقال عليّ لعمر: إن لم يجتهدوا فقد غشوا وإن اجتهدوا فقد أخطأوا أما الإثم فأرجو أن يكون عنك زائلاً وأما الدية فعليك.

ولما كتب أبو موسى كتابًا عن عمر وكتب فيه: هذا ما أرى الله عمر، قال امسحه واكتب هذا ما رأى عمر فإن يك خطأ فمن عمر. وقال في جواب المرأة التي ردت عليه في النهي عن المبالغة في المهر حيث ذكرت القنطار في الكتاب: أصابت امرأة وأخطأ عمر.

وقال ابن مسعود: إن كان خطأ فمني ومن الشيطان بعد أن اجتهد شهراً، إلى غير ذلك من الأخبار التي تدل بمجموعها على أن الصحابة كانوا يرون منهم المصيب والمخطئ وإن كانوا لا يرون على المخطئ إثمًا.

أما القائلون بأن الكل مصيب فإن أرادوا أن كلاً لا يكلف إلا ما أوصله إليه اجتهاده كما يدل عليه كلامهم فهو صحيح ولا يخالف في هذا أحد إلا من شذ.

أما إذا أرادوا ما يدل عليه ظاهر ألفاظهم من أنه ليس لله في الواقعة حكم معين بل الحكم ما وصل إليه ظن المجتهد فهو قول مردود بما قدمنا.

على أن هذا الخلاف هو نظري محض لأن فقهاء الجمهور كلهم متفقون على أن الإنسان مكلف أن يبذل جهده في الوصول إلى الحكم ثم ما وصل إليه بعد اجتهاده هو الذي يكلف به.

فالحق في المسائل الاجتهادية شائع بين المجتهدين وكلهم مأجور إن شاء الله تعالى.

نقض الاجتهاد[٢]:

إذا اجتهد المجتهد في حادثة من الحوادث ليتعرف حكمها ثم غلب على ظنه

---

(١) أخرجه البخاري (٧٣٥٢) ومسلم (١٧١٦).

(٢) انظر: «الأحكام» للآمدي (٤/ ٢٠٣)، و«حاشية البناني على شرح المحلي» (٢/ ٣٩١).

الحكم، فإن كان يجتهد لنفسه وعمل بمقتضى اجتهاده ثم تغير ظنه لزمه أن ينقض ما بناه على الاجتهاد الأول.

ومثاله: من أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ لا ينقص عدد الطلاق فعقد على امرأة خالعها ثلاثًا ثم تغير اجتهاده فرأى أنه طلاق لزمه أن يسرح المرأة ولا يجوز له إمساكها.

أما إن كان حاكمًا وحكم بمقتضى اجتهاده ثم تغير ظنه فإنه لا يجوز له نقض الحكم السابق فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضًا ولتسلسل فاضطربت الأحكام ولم يوثق بها.

وكذلك لا يجوز لغيره الذي يخالفه في اجتهاده أن ينقض هذا الحكم بشرط ألا يخالف نصًا ولا دليلاً قاطعًا، فإن أخطأ النص وجب نقض الحكم.

وصريح كلامهم أن القاضي المجتهد إذا تبين له الخطأ في قضائه ينقض ما حكم به كما يكون لغيره ممن يتتبع أحكام القضاة أن ينقضه إذا كان يخالف دليلاً قاطعًا، وإلى هذا تشير عبارة عمر في عهده إلى أبي موسى الأشعري حيث يقول: لا يمنعنك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق، فإن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل.

وربما يقال: إن هذه العبارة ليست نصًا في نقض الحكم في الحادثة السابقة، بل فيما يستقبل من أمثالها.

كما ورد عن عمر نفسه أنه لما تغير اجتهاده في مسألة قضى بها لم ينقض حكمه، بل قال: ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي.

أما المقلد إذا حكم بخلاف مذهب إمامه فإن حكمه ينقض عند من يقول لا يجوز للمقلد أن يتبع أي مقلد شاء بل عليه اتباع إمامه الذي هو أولى بالصواب في ظنه، وأما عند من يجوز ذلك فمتى وافق مذهب ذي مذهب فقد وقع الحكم في محل الاجتهاد فلا ينقض.

وجوب الاجتهاد وحرمة التقليد[1] :

إذا اجتهد المجتهد في مسألة حتى ظن حكمها فقد اتفقوا على أنه لا يجوز له تقليد مخالفه فيها .

أما إذا لم يجتهد بعد ولم ينظر وفي الوقت متسع فلا يخاف فوت الحادثة فهل يجوز له ، وهو قادر على الاستنباط ، أن يقلد غيره أو لا يجوز؟ اختلف العلماء في ذلك . والصحيح أنه لا يجوز ؛ لأن ذلك تقليد لمن لم تثبت عصمته عن الخطأ وهذا لايجوز إلا بنص أو قياس على منصوص ، ولم يوجد شيء من ذلك إلا للعامي لعجزه ، فلا يقاس عليه المجتهد مع قدرته . فينبغي أن يطلب الحق بنفسه .

وهناك ظواهر من الكتاب تدل على ذلك قال تعالى : ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ . وقال : ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ : وقال : ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ وقال : ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ وقال : ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ فهذا كله أمر بالتدبر والاستنباط والاعتبار وليس خطابًا مع العوام ، فلم يبق مخاطب إلا العلماء ، والمقلد تارك للتدبر والاعتبار والاستنباط .

وتعتضد تلك الظواهر بفعل الصحابة فإنهم تشاوروا في ميراث الجد والعول والمفوضة ومسائل كثيرة وحكم كل واحد بظن نفسه ولم يتقلد غيره .

فإن لم يكن في الوقت متسع وخيف فوت الحادثة فهذا قد يلحقه بالعاجز الذي يجوز له التقليد للضرورة .

التقليد:

التقليد هو قبول قول بلا حجة ، وليس من طرق العلم لا في الأصول ولا في الفروع . إلا أنه لما كان الظن في الفروع كافيًا للعمل وفي الأصول غير كاف جاز في الفروع دون الأصول . وقال قوم : إن طريق معرفة الحق التقليد ، وإن ذلك هو الواجب ، وإن النظر والبحث حرام !! والعنبري يجوز التقليد .

---

(١) انظر : «التقليد وأحكامه» للدكتور سعد الشثري و«بدعة التعصب المذهبي» لعيد عباسي .

قال الذين جوزوا التقليد إن النظر لو كان واجبًا لفعله الصحابة وأمروا به، لكنهم لم يفعلوا، ولو فعلوا لنقل عنهم كما نقل النظر في الفروع، والجواب منع أنهم لم ينظروا، بل علمهم وعلم العامة نتيجة النظر إلىٰ أنه لم يدر بينهم لظهوره ونيله بأدنىٰ التفات إلىٰ الحوادث وليس المراد من النظر تحرير القضايا علىٰ قواعد المنطق المستحدثة، ومن أصغىٰ إلىٰ عامة الأسواق امتلأ سمعه من استدلالهم بالحوادث. والمقلد في الإيمان لا يكاد يوجد فإنه قل أن يسمع من لم ينتقل ذهنه من الحوادث إلىٰ موجدها، ولم يخطر له الموجد أو خطر فشك فيه من يقول لهذه الموجودات رب أوجدها متصف بالعلم بكل شيء والقدرة علىٰ كل شيء فيعتقد ذلك بمجرد تصديقه من غير انتقال يفيد اللزوم بين المحدث والموجد.

قالوا ثانيًا وجوب النظر يلزمه الدور، لأن الوجوب متوقف علىٰ معرفة الله ومعرفة الله متوقفة علىٰ النظر ؟ والجواب أن وجوب النظر متوقف علىٰ معرفة الله بوجه ما ومعرفة الله المتوقفة علىٰ النظر بوجه أتم، يعني بما يجب له وما يمتنع عليه.

فالمعرفة التي يتوقف عليها وجوب النظر غير المعرفة التي تنتج من النظر.

أما الذين منعوا النظر فاحتجوا بأنه مظنة الوقوع في الشبه والضلال والاختلاف بخلاف التقليد فإنه طريق بعيد عن العثرات فيكون هو الواجب احتياطيًا.

والجواب: أن هذا معارض بمثله فقد نعىٰ الله علىٰ قوم تقليدهم لما عليه آباؤهم حيث قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ ولا فرق بين تقليدكم وتقليد أولئك، وإن من يختار الجهل حذرًا من الشبه مثله كمثل من يقتل نفسه عطشًا وجوعًا خيفة من أن يغص بلقمة أو بشربة يشرق لو أكل وشرب.

ثانيًا: تمسكوا بقوله تعالىٰ: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وبأنه نهي عن الجدال في القدرة، والنظر يفتح باب الجدل، الجواب: أنه إنما نهي عن الجدل بالباطل كما قال تعالىٰ: ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ وأما القدر فنهاهم عن الجدال فيه لأنه كان

قد وقفهم على الحق بالنص فمنعهم عن المماراة في النص . على أن ما تمسكوا به معارض بقوله تعالى : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ ﴿ وما شهدنا إلا بما علمنا﴾ ،﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ وهذا كله نهي عن التقليد وأمر بالعلم ولذلك عظم الله شأن العلماء قال تعالى : ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ وقال عليه الصلاة والسلام : «**يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له ينفون عنه تحريض الغالين وتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين**» [1] ولا يحصل هذا بالتقليد .

التقليد في الفروع:

يجب على العامي الاستفتاء واتباع العلماء والدليل على ذلك :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ والذي يسأل إنما هو من لا يعلم عما لا يعلم لأن الأمر معلق بعلة عدم العلم .

٢ ـ إجماع الصحابة ، فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل رتبة الاجتهاد . وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم .

٣ ـ إن الإجماع منعقد على أن العامي مكلف بالأحكام ، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل وتتعطل الحرف والصنائع ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب هذه الرتبة وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء .

اختيار المفتي:

لا يستفتي العامي إلا من عرفه بالعلم والعدالة ، فإذا علم انتفاء أحد الوصفين فيه امتنع تقليده اتفاقًا ، وأما إذا جهل اجتهاده دون عدالته فالمختار أنه لا يستفتيه إذا كان الاجتهاد شرطًا لقبول الفتوى فلا بد من ثبوته عند السائل .

---

(١) **ضعيف**: أخرجه ابن عدي في «الكامل» (١/ ١٤٥ـ ١٤٧) .

وأيضًا الأصل عدم الاجتهاد ولا بد لتغيير ذلك من علم بحدوث الاجتهاد فما لم يعلم فالأصل باق. فإذا جهلت عدالته قال الغزالي فيحتمل أن يقال: لا يهجم حتى يسأل عن عدالته أولاً، فإنه لا يؤمن كذبه وتلبيسه.

ويحتمل أن يقال ظاهر حال العالم العدالة، لا سيما إذا اشتهر بالفتوى، ولا يمكن أن يقال ظاهر حال الخلق العلم ونيل درجة الفتوى والجهل أغلب على الخلق، فالناس كلهم عوام إلا الأفراد، بل العلماء كلهم عدول إلا الآحاد. اهـ. وهذا هو الذي اختاره ابن الهمام. وإذا أراد البحث عن حال المفتي كفت الاستفاضة بين الناس.

الفتوى تخريجًا على مذهب إمام:

إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجًا يجوز إن كان المفتي مطلعًا على مآخذ أحكام المجتهد أهلا للنظر فيها قادرًا على التفريع على قواعده، وعلى الجملة أن تكون له ملكة الاقتدار على استنباط أحكام الفروع المتجددة التي لا نقل فيها عن صاحب المذهب من الأصول التي مهدها صاحب المذهب - وهو المسمى بمجتهد المذهب - والدليل على جواز ذلك وقوعه في كثير من الأعصار بلا نكير من المتبحرين في مذاهب جميع الأئمة، وينكر ذلك على غيرهم. أما مجرد نقل المذهب للسائل فليس من الفتوى إلا على نوع من التساهل.

تقليد المفضول مع وجود الفاضل:

إذا لم يكن في البلد إلا مفتٍ واحد وجب على العامي سؤاله وإن كان جماعة فله أن يسأل أيهم. ولا يلزمه مراجعة الأعلم الأفضل كما فعل في زمن الصحابة إذا سأل العوام الفاضل والمفضول ولم يحجر على الخلق في سؤال غير أبي بكر وعمر وغير الخلفاء، وقال كثير من الفقهاء: تجب مراجعة الأفضل، فإن استووا تخير بينهم. واستدلوا بأن أقوال المجتهدين بالنسبة للناس كالأدلة المتعارضة بالنسبة للمجتهد فيجب الترجيح ولا ترجيح إلا بالفضل والعلم.

والجواب أن هذا لا يقاوم إجماع الصحابة إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى، واختار الغزالي أنه إن كان أحد المفتيين أفضل وأعلم في اعتقاده، فإنه يلزمه اتباع الأفضل فمن اعتقد أن الشافعي رحمه الله أعلم والصواب على مذهبه أغلب فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي.

ومتى قلنا إن المقلد لا حرج عليه أن يقلد أي مجتهد من المجتهدين فليس عليه أن يلتزم في جميع الواقعات مذهب من قلده في واقعة فلا مانع أن يقلد أبا حنيفة في أمر ويقلد الشافعي في أمر آخر إلا أنه يجب التنبيه لمسألتين.

الأولى: أن يؤدي التقليد في الوسائل إلى عمل لا يقول بصحته أحد من المجتهدين.

كما إذا قلد أبا حنيفة في أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء وقلد الشافعي في أن خروج الدم لا ينقضه ثم صلى فإن هذه الصلاة لا يقول بصحتها واحد من الإمامين وكأن يتزوج بلا ولي ولا صداق ولا شهود، فإن عقد النكاح الخالي من هذه الثالثة ليس بصحيح عند أحد.

ولذلك اختار بعض العلماء أن التقليد المؤدي إلى هذه الصورة غير جائز.

الثانية: أن يتتبع المقلد رخص المذاهب فيأخذ من كل منها ما سهل على نفسه عمله من غير أن يؤدي إلى الصورة السابقة، وهذا قد اختلف في جوازه.

قال ابن الهمام: ولا يمنع منه مانع شرعي إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل بأن لم يكن عمل بآخر فيه وكان ﷺ يحب ما خفف عليهم ونقل عن ابن عبد البر أنه لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعًا.

ولكن دعوى الإجماع ممنوعة وكلام ابن الهمام متضح لأن المسألة تحتاج إلى دليل يمنع ذلك ولم يوجد، غير أن الأحوط أن يجعل الإنسان هواه تبعًا لدينه ولا يجعل دينه تبعًا لهواه.

التأكد من فتوى المجتهد:

إنما يجوز للعامي أن يقلد المجتهد إذ غلب على ظنه أن هذه فتواه، ويكون ذلك بالسماع منه إن كان حيًّا أو بالنقل الصحيح الموثوق به إن كان ميتًا فأئمة الاجتهاد السابقون الذين لم تدون أقوالهم ولم تنقل نقلاً يعتمد عليه لا يجوز تقليدهم. ولما كان الأئمة الأربعة المجتهدون قد نقلت أقوالهم نقلاً متواترًا نقله أتباعهم خلفًا عن سلف، قال ابن الصلاح إنه لا يجوز تقليد غيرهم لانضباط مذاهبهم وتقييد مسائلهم وتخصيص عمومها ولم ير مثله في غيرهم الآن لانقراض أتباعهم، قال ابن الهمام: وهو صحيح، والله أعلم[1].

* * *

(١) بهذا انتهى التعليق على هذا الكتاب، أسأل الله أن يجعله في موازين حسنات كل من شارك فيه، وصل اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.


فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات